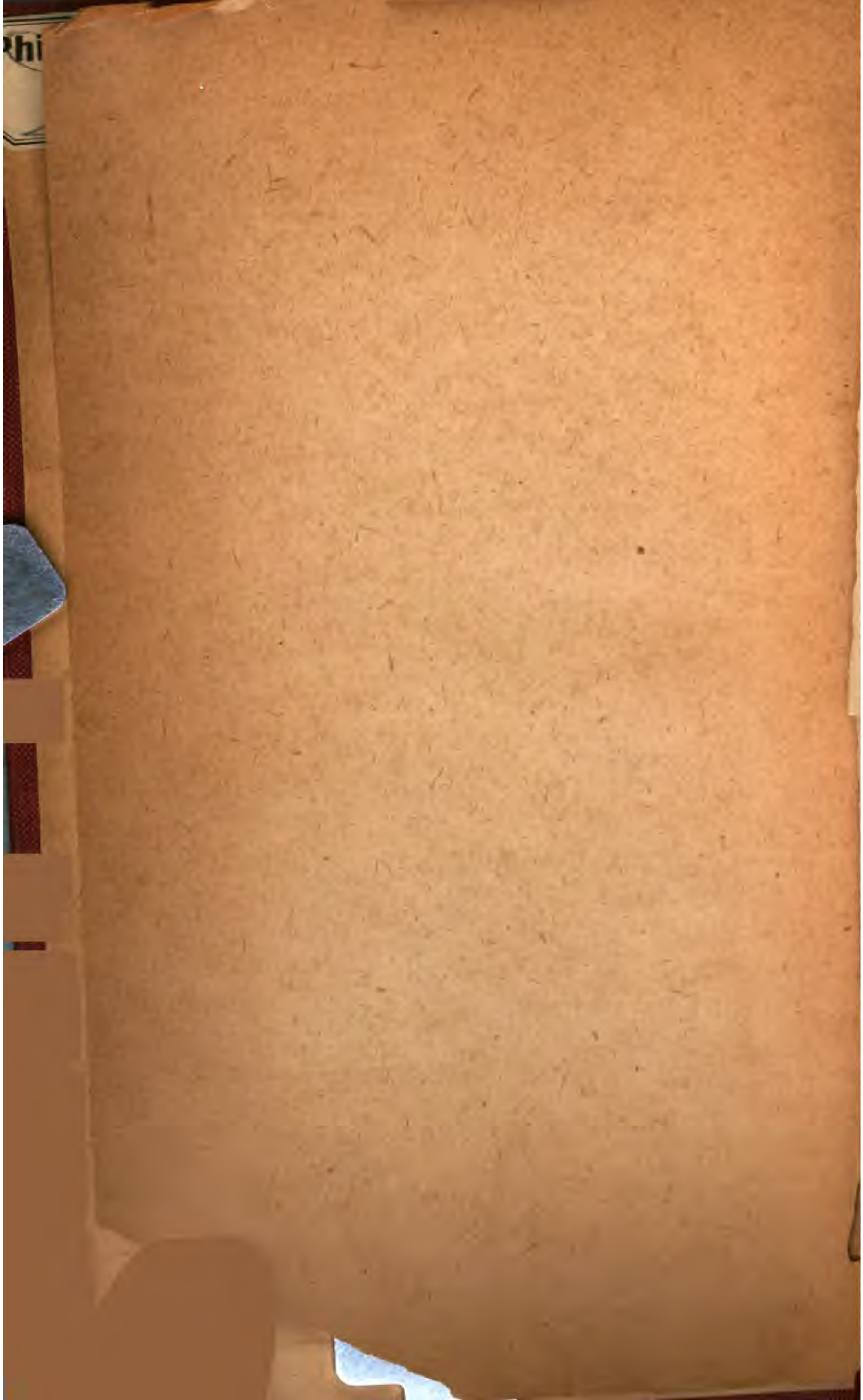

AH 5C2G J


SIGILLVM ACADEMIAE HARVARDIANAE IN NOV ANG
CHRISTO ET ECCLESIAE
VE RI TAS



Die
Religion als Culturmacht
auf dem
Gebiete der Wissenschaft

von

W. Tölle.

Göttingen,
Vandenhoeck und Ruprecht.
1871.

Die

Wissenschaft der Religion

von

W. Tölle,
Pfarrer in Dannheim bei Arnstadt.

Zweiter Band.

Göttingen,
Vandenhoeck und Ruprecht.
1871.

Vorwort.

Das vorliegende Werk ist die Fortsetzung der im Jahre 1865 edirten „Wissenschaft der Religion", bildet aber für sich eine selbständige Schrift, indem hier die Religion und die Wissenschaft nach ihrem Wesen und ihrem geschichtlichen Verhältnisse beleuchtet werden. Es tritt dieses Werk mitten in den großen Kampf der Gegenwart, den Kampf zwischen Christenthum und Cultur hinein und sucht als eine umfassende Apologetik auf philosophischem und historischem Wege den Streit schlichten zu helfen, indem es den Nachweis führt, daß das Christenthum zu allen Zeiten die wirkliche Culturmacht gewesen ist und auch für die Gegenwart und Zukunft bleiben muß, daß es überhaupt eine Wissenschaft im wahren Sinne des Wortes ohne den Grundfactor der Religion nicht geben kann, daß eine Losreißung der Cultur vom Christenthume nur den Verfall der Cultur, nicht aber den Untergang des Christenthums nach sich ziehen kann, daß deshalb der zum Hasse und zur offenen Feindschaft zugespitzte Gegensatz einer hohlen Scheincultur gegen die göttliche Wahrheit ein Frevel an den Heiligthümern der Menschheit ist. Diese Aufgabe war nur zu lösen bei einer freien und unabhängigen Stellung zu den kirchlichen Parteien der Gegenwart, von einem rein objectiven Standpunkte der Betrachtung, doch wird man, wie ich

hoffe, den Pulsschlag des Lebens nicht vermissen. Unsere Zeit fordert wahrhaft positive Theologen, die das Zeugniß des heiligen Geistes in ihrem Innern tragen, Theologen mit einem zarten Gewissen, einem warmen und weiten Herzen, einem freien Blicke, Theologen, die mit ganzer Seele wie im Christenthume, so auch im Culturleben der Zeit stehen, die in der That Herolde der Wahrheit, der Freiheit, der Liebe, des Geistes sind; denn die Feindschaft der Cultur wider Kirche und Christenthum ist nur zu überwinden von einer Theologie, die sich selbst als geistesmächtige Trägerin der wahren Wissenschaft, der wahren Cultur erweist. Im Geiste dieser Theologie habe ich zu arbeiten gesucht; denn das Christenthum ist ja keine Streittheologie, sondern eine göttliche Lebensmacht, die sich jedem aufrichtigen Herzen und Gewissen bezeugt, sie ist die höchste Culturmacht zu allen Zeiten gewesen nicht als formulirtes dogmatisches System, sondern als der Urquell des göttlichen Geistes und neuen Lebens für die Menschheit, nicht als Theologie, sondern als Religion. In der Verkennung dieser Wahrheit wurzeln die Parteigegensätze der Zeit; in der Erkenntniß dieser Wahrheit ruht allein der Einigungspunkt für die streitenden Parteien; eine wahre Union der Geister ist aber erst möglich, wenn das Christenthum mehr das Herz und Gewissen beseelt und bewegt, als bloß den Verstand beschäftigt; dann wird es sich als die offenbare Cultur- und Lebensmacht vor Aller Augen erweisen. Möge die große Zeit, welche Gott unser deutsches Volk hat schauen lassen, uns nicht allein eine nationale Einheit, sondern auch eine religiöse Wiedergeburt bringen, ohne welche unsers Volkes Zukunft immer dunkel bleibt! möge Gott uns die wahre Einheit in Christo schenken!

Die Tendenz meiner Schrift ist hiermit klar ausgesprochen und es bleibt mir nur übrig, um Entschuldigung zu bitten, daß sich die Herausgabe dieses zweiten Bandes so sehr verzögert hat, sowie den geehrten Recensenten des ersten Bandes für ihr aufmunterndes Urtheil zu danken; von diesem Danke schließe ich auch den Recensenten in Schenkel's Zeitschrift nicht aus, man soll auch vom Gegner lernen. Jetzt erst kann man einen tiefern Blick in den Plan des ganzen Werkes, der Vielen dunkel geblieben war, thun; manche Bedenken werden nun von selbst fallen, neue sich vielleicht erheben, aber man wird anerkennen müssen, daß ein Buch dieser Art noch nicht existirt und daß es dennoch ein Recht der Existenz hat, daß die rechte Form für die Wissenschaft der Religion vielleicht von mir noch nicht gefunden ist, daß sie aber entdeckt werden muß, daß insbesondere durch unsere Wissenschaft die Theologie erst ihre rechte Stellung in dem Organismus der Wissenschaft findet, wie die Religion im Organismus der Menschheit. Die Aufgabe der Wissenschaft der Religion ist hiermit noch nicht gelöst; es wäre in den letzten beiden Bänden noch „Religion und Kunst", „Religion und Leben" in ähnlicher Weise darzustellen; an eine Fortsetzung kann ich aber für jetzt nicht denken, da mir zu diesem Unternehmen zu wenig Hülfsmittel zu Gebote stehen; überdieß trat ich nach einer langjährigen Lehrthätigkeit in das Pfarramt über, wo mir im unmittelbaren Dienste der Kirche zunächst andere als wissenschaftliche Aufgaben zu lösen obliegen. So habe ich nur den Wunsch, daß andere, höher begabte Männer die vorgezeichnete Bahn weiter verfolgen und daß Gott auch diese Arbeit nicht ohne Segen bleiben lassen wolle.

Der Verfasser.

Druckfehler.

S. 11. Z. 12 v. u. Reiche st. Reihe.
S. 13. Z. 11 v. u. Geistesbetheiligung st. Geistesbethätigung.
S. 32. Z. 6 v. o. Denkers st. Denkens.
S. 48. Z. 3 v. o. hahen st. sahen.
S. 49. Z. 5 v. u. Heraklitos st. Herakleitos.
S. 54. Z. 3 v. o. brennt st. trennt. Z. 16. *δοκυχ*. st. *δολιχ*.
S. 64. Z. 14 v. o. nach doch suppl. dieselbe.
S. 68. Z. 1 v. o. Conglomerat st. Conglommerat
S. 73. Z. 7 v. u. vor da st. ; — ,
S. 115. Z. 8 v. o. stehen st. sehen.
S. 120. Z. 12 v. o. *μεγαλῆτε* st. *μεγαλή τε*.
S. 127. Z. 6 v. o. *ω τοῦς* st. *ῷ τοὺς*. Z. 11. *σώφων* st. *σάζων*.
S. 134. Z. 16 v. u. Christus st. Justin.
S. 270. Z. 10 v. o. flüchtig st. flüssig,

Inhalt.

Einleitung.

Erstes Buch.

Religion und Wissenschaft.

Einleitung.

Erste Abtheilung.

Die innere Entfaltung des wissenschaftlichen Denkens aus dem religiösen Geiste.

Zweite Abtheilung.

Das Wahrheitsideal ein Abbild des religiösen Urideals.

Erstes Capitel.

Einleitende Betrachtungen.

Zweites Capitel.

Geschichte des Wahrheitsideales.

Erster Abschnitt.

Das Wahrheitsideal der barbarischen Culturvölker.

Zweiter Abschnitt.

Die heidnischen Culturvölker.

Dritter Abschnitt.

Das Wahrheitsideal bei den Israeliten und christlichen Völkern.

Erstes Capitel.

Die Periode des objectiven Protestantismus. S. 190.

Zweites Capitel.

Die Periode des subjectiven Protestantismus. S. 203.

Zweites Hauptstück.

Die Darstellung des Wahrheitsideales in der Philosophie.

Erster Abschnitt.

Der religiöse Geist und das philosophische Denken.

Zweiter Abschnitt.

Das philosophische Wahrheitsideal.

Erstes Capitel.

Die Vorbereitung der philosophischen Wissenschaft.

Zweites Capitel.

Die negative Philosophie.

Drittes Capitel.

Die positive Philosophie.

Einleitung.

§. 1.

Aufgabe.

Nachdem wir in frühern Untersuchungen[1]) zuerst die Religion in der Subjectivität als das absolute, centrale und universale Princip des geistigen Lebens, welches den Menschen mit Gott in Gemeinschaft setzt, und sodann die Religion in der Objectivität, in ihrer geschichtlichen Erscheinung oder das religiöse Urideal in seinen bestimmten geschichtlichen Formen gezeichnet, haben wir nun die Aufgabe zu zeigen, wie sich dieses Princip als das absolute, centrale und universale bewähre in seiner Offenbarung in Wissenschaft, Kunst und sittlichem Leben. Diese Aufgabe wird nur zu lösen sein, wenn wir zunächst das wissenschaftliche Denken, das künstlerische Schaffen und das sittliche Handeln aus dem religiösen Principe zu entwickeln, das wissenschaftliche, künstlerische und sittliche Ideal als ein Abbild des religiösen Urideales als des urgestaltenden Factors darzustellen und die Erscheinungsformen der Wissenschaft, der Kunst und des sittlichen Lebens aus dem religiösen Principe zu entfalten vermögen.

An den bisherigen Religionstheorien haftete eine gewisse Einseitigkeit, die besonders in der mangelhaften psychologischen Entwicklung ihren tiefern Grund hatte. Unserer Auffassung des Wesens der Religion könnte man nur den Vorwurf machen, daß sie den Begriff der Religion zu weit fasse, so daß uns

---

1) Cf. die Wissenschaft der Religion. Bd. 1.

zuletzt alles höhere geistige Leben mit der Religion selbst zusammenfallen müsse. Solchen Einwürfen würden wir aber zu entgegnen haben, daß das unmittelbare, innere religiöse Leben wohl von der Offenbarung desselben unterschieden werden müße, daß wir nur die Wurzel des geistigen Lebens in der Religion finden, daß es aber für den denkenden Geist Aufgabe bleibt, einen Standpunkt der Betrachtung zu gewinnen, von dem aus alle Erscheinungen nach ihrem inneren Wesen erkannt werden können, und daß nicht abzusehen ist, wo die Centralität der Seele ruhen soll, wenn nicht in der Religion; ist aber der Religion die Centralität eigen, so muß ihr auch der absolute und universale Charakter zuerkannt werden, da Beides durch die Centralität nothwendiger Weise bedingt ist; denn Gott als der absolute Geist ist eben der Inhalt der Religion. Wir wüßten wenigstens nicht, auf welchem andern Wege wir zu einer universalen Erkenntniß der Dinge gelangen sollten; denn es ist nichts als eine leere Redensart, wenn man von der religiösen Erkenntniß behauptet hat, daß sie den freien Blick, das umfassende Denken beschränke und verenge; es kommt nur darauf an, was man unter Religion und religiöser Erkenntniß versteht; allerdings könnte die Religion leicht nur als ein pathologischer Zug des Herzens erscheinen, wenn man ihr Wesen und Wirken bloß auf das innerliche Geistesleben beschränken wollte, insbesondere, wenn man erwägt, daß auch dem religiösen Leben in den verschiedensten Epochen der Geschichte und in den einzelnen Persönlichkeiten sich oft etwas Krankhaftes anheftet. Die einseitige Gefühlstheorie hatte gewöhnlich als Ursprung und Folge einen verkehrten Mysticismus, die einseitige Verstandestheorie einen leeren, kalten Dogmatismus und Rationalismus, die sogenannte moralische Theorie den Pietismus oder die Kehrseite desselben, einen nüchternen Moralismus. Sind alle diese Formen des religiösen Lebens in ihrer Einseitigkeit als krankhafte anerkannt, so folgt von selbst, daß die Wahrheit in der Vermittlung dieser Gegensätze ruhen muß, oder daß eben die Religion begriffen sein will als das centrale Princip der Seele, das, wie es selbst schon die Empfindung, die Erkenntniß und das Wollen einschließt, sich nun auch in gleicher Weise, wie im Gefühle, so in der Erkenntniß und im

Willen zu offenbaren hat; denn wenn die Religion ein lebenskräftiger Factor ist, so kann derselbe nicht in sich beruhen, sondern muß sich nach außen bezeugen, er muß das Göttliche, mit welchem sich das Gemüth zusammengeschlossen hat, dem Geiste vermitteln durch das Erkennen in der Wissenschaft, sich dasselbe gegenständlich machen durch das künstlerische Schaffen in der Kunst und in den Willen hereinnehmen und darstellen durch das sittliche Thun in den verschiedenen Kreisen des sittlichen Lebens. In dieser Offenbarung des religiösen Geistes vollzieht sich der wahre Cultus der Gottheit, ein Cultus, durch welchen das Reich Gottes auf Erden erbaut wird und in seiner vollen, allseitigen Herrlichkeit sich zur Erscheinung bringt.

Es ist somit der Gang unsrer weitern Untersuchung hierdurch schon festgesetzt. Zuvor müssen wir jedoch einen allgemeinern Standpunkt der Betrachtung zu gewinnen suchen, da unmittelbar von uns nicht vorausgesetzt werden darf, weder daß die absolute Idee sich in den Ideen des Wahren, Schönen und Guten darstelle, noch daß das Reich Gottes sich in der Welt in den drei Reichen der Wissenschaft, der Kunst und des sittlichen Lebens entfalte, sondern dieses den herrschenden philosophischen Ansichten gegenüber erst der Begründung bedarf. Wir werden daher diese Fragen in einer einleitendeu Betrachtung zuvor zu untersuchen haben.

§. 2.

Bisherige Theorien über das Verhältniß der Religion zur Wissenschaft, zur Kunst und zum sittlichen Leben.

Zu einer eingehenden Erörterung ist diese Frage erst gekommen seit Schelling. Indem derselbe von der Identität des Idealen und Realen als einer nicht zu erweisenden Thatsache ausging, stellte sich ihm diese Identität in drei Formen oder Potenzen des Geistes dar, nämlich 1) in der Potenz der Reflexion oder der Hineinbildung des Stoffes in die Form, d. i. dem Wissen, dessen Object das Wahre ist, 2) in der Potenz der Subsumtion oder der Hineinbildung der Form in den Stoff, d. i. dem Handeln, dessen Ziel das Gute ist, 3) in der Einheit der Reflexion und Subsumtion oder der absoluten

Ineinsbildung von Form und Stoff, d. i. der Vernunft, deren Product das Schöne und zwar als **Kunstwerk** ist. Da Schelling die Identität des Idealen und Realen das Absolute selbst ist, so sieht er also im Schönen die vollkommenste Offenbarung des Absoluten.

Bedeutsam in dieser Theorie **Schelling's** ist besonders dieses, daß er zuerst wieder die Ideen des Wahren, Schönen und Guten als die Erscheinungsformen der absoluten Idee betrachtet und zugleich in Beziehung setzt zu den eigenthümlichen Thätigkeiten des menschlichen Geistes, daß ihm das gesammte geistige Leben als ein einheitliches, in sich zusammenhängendes Ganzes erscheint und in der wissenschaftlichen, künstlerischen und sittlichen Thätigkeit das Göttliche selbst, wie das treibende Princip, so das letzte Ziel ist, dem der Geist zustrebt. Diese Gedanken sind auch ein bleibender Gewinn für die Wissenschaft gewesen. Aber sowohl die Voraussetzungen, von denen Schelling ausgeht, als die Durchführung dieser Theorie bieten der Kritik mannichfachen Anlaß zu Ausstellungen dar. Wenn Hegel Schelling vorwarf, daß sein Begriff des Absoluten aus der Pistole geschossen sei, so ist das ein Tadel, der fast jede Philosophie trifft; denn ihre Grundprincipien pflegen stets unerwiesene Voraussetzungen zu sein; es kommt nur darauf an, daß diese Principien in Wahrheit lebens- und gestaltungskräftig sind. Die pantheistische Grundlage der Schellingschen Theorie ist überhaupt zu verwerfen; es ist auch mit dieser vorausgesetzten Identität des Idealen und Realen im Absoluten nicht das gewonnen, was man glaubt; denn aus einem Processe des Göttlichen selbst sind weder die Welt, noch die Idee des Wahren, Schönen und Guten wirklich zu begreifen. Das wird sich von selbst ergeben, wenn wir die Theorien anderer Denker über diese Frage vorgelegt haben werden. Es findet bei diesen Philosophen eine immer neue Umstellung der Offenbarungsformen des Absoluten Statt, so daß der Nachfolger immer wieder umstößt, was sein Vorgänger als gewiß gesetzt hat. Der Grund ist zu suchen in der Wandelbarkeit des Begriffes vom Absoluten, welche dem pantheistischen Denken stets eigen bleibt, und in dem Mangel eines festen Princips, von dem aus die geistigen Thätigkeiten begriffen werden können.

Bei Schelling ist die Verkehrtheit seiner Voraussetzung von der Identität des Idealen und Realen im Absoluten die Ursache, daß zuletzt fast Alles, was er setzt, unvermittelt dasteht. Darin hat seine Theorie aber immer noch einen Vorzug vor der Hegel's und seiner Nachfolger, daß er die Idee des Guten wenigstens als eine Form des absoluten Geistes zu begreifen sucht, während Letztere das Gute als nicht in den Proceß des absoluten Geistes gehörend bezeichnen. Ueber das Verhältniß der Religion zur Wissenschaft, zur Kunst und zum sittlichen Leben gibt Schelling keine scharf entwickelten Gedanken, aber doch darf man schließen, daß ihm bei consequentem Denken die Religion der Urfactor im Denken, sittlichen Handeln und künstlerischen Schaffen sein muß.

Bestimmter hat dieses Verhältniß Hegel in das Auge gefaßt. Mittelst des dialektischen Processes weiß er in die Entfaltung des Absoluten eine gesetzmäßige Entwicklung zu bringen, die freilich gleichfalls bestimmt ist durch seine eigenthümlichen philosophischen Voraussetzungen. Um zu einer tiefern Einsicht in die Anschauung Hegel's zu gelangen, müssen wir auf seine Geistesphilosophie zurückgehen. Der Geist entwickelt sich nach Hegel 1) als subjectiver Geist in der Beziehung auf sich selbst (erkennender G.), 2) als objectiver Geist in der Form der Realität als einer von ihm hervorzubringenden und hervorgebrachten Welt (handelnder G.), 3) als absoluter Geist, in welchem der Gegensatz zwischen Subject und Object überwunden ist und wo er sein eigentliches Wesen in einer absoluten Form darstellt (Kunst, Religion, Philosophie) [2]. Der absolute Geist ist der Geist in seiner absoluten Wahrheit; denn die beiden ersten Formen umfassen nur den endlichen Geist; in der letzten Form, dem absoluten Geiste, ist der menschliche Geist mit dem göttlichen identisch. Das Leben in der Sphäre des absoluten Geistes kann nach Hegel auch als das Leben in der Religion bezeichnet werden [3]. Der Proceß macht sich aber doch wieder im absoluten Geiste geltend; dieser offenbart sich 1) in der Kunst, 2) in der Religion, 3) in der Philosophie.

---

2) Hegel, Encyclopädie S. 234. 507.

3) Hegel, Aesthetik, Bd. 1. S. 131. Encycl. S. 567.

Alle diese Formen gehören dem absoluten Geiste an, sofern sie inen gemeinsamen Inhalt, die absolute Wahrheit, haben, und nur durch die Formen verschieden sind, durch welche sie das Absolute darstellen und zum Bewußtsein bringen. Der Unterschied dieser Formen liegt im Begriffe des absoluten Geistes. Indem sich derselbe mitten in der Gegenständlichkeit befindet, so erfaßt er die Wesentlichkeit des Endlichen und somit sich selbst wesentlich und absolut und erscheint die erste Form dieses Erfassens als ein unmittelbares und darum sinnliches Wissen, als Kunst, die zweite Form als das vorstellende Bewußtsein, als Religion, die dritte Form als das freie Denken des Absoluten, als Philosophie. Das Gute gehört nach Hegel gar nicht in die Sphäre des absoluten, sondern des objectiven Geistes, weil sich der Geist im Guten nur erst mit dem Endlichen, noch nicht mit dem Unendlichen als Absolutem in Beziehung oder Einklang gesetzt habe.

Der Fortschritt, welcher hier über Schelling hinaus gemacht ist, liegt darin, daß Hegel nicht, wie Schelling, die Einheit des Idealen und Realen voraussetzt, sondern daß er von dem Begriffe des reinen Seins aus in das Absolute selbst die dialektische Bewegung bringt und die natürliche, wie die geistige Welt als einen Proceß zu begreifen sucht. Die dialektische Bewegung geht nach Hegel durch das Ansichsein, das Anderssein und das Fürsichsein hindurch oder das Sein selbst erscheint ihm als subjectives (allgemeines, begriffliches), als objectives (besonderes, natürliches) und als absolutes (geistiges, Allgemeinheit und Besonderheit vermittelndes) Sein. Daß diese Kategorienlehre der Wirklichkeit nicht entspreche, hat treffend Zeising [4]) nachgewiesen. Das Sein, welches mit dem Nichts identisch ist, dieser Schatten und Schemen des wirklich Absoluten, ist in der That ein schlechtes Grundprincip eines Processes, der nicht bloß in Gedanken, sondern in der Wirklichkeit vorgehen soll. Für uns kommt es hier besonders auf die Bestimmung der absoluten Idee bei Hegel an, denn von hier aus wird sich das weitere Irrthümliche von selbst in das Licht stellen. Es ist von besonderer Bedeutung, daß Hegel die allgemeine, besonders auch

---

[4]) Zeising, Aesthetische Forschungen, S. 28 ff.

im populären Bewußtsein herrschende Unterscheidung der Ideen des Wahren, Schönen und Guten, wie wir sie noch bei Schelling finden, umstößt; ihm ist der Gedanke das Wesentliche und deshalb kann er auch für die absolute Idee keine andere Begriffsbestimmung finden, als diese, daß sie die Einheit der subjectiven und objectiven Idee, die sich selbst denkende, selbst begreifende, logische Idee, der Inbegriff aller Wahrheit sei. Von dieser Voraussetzung aus, die nur als ein Product des abstracten Denkens zu begreifen ist, mußte Hegel nicht bloß die Philosophie, sondern auch die Religion nud Kunst eine besondere Erscheinungsform der Idee des Wahren sein und konnte schon darum das Gute in der Sphäre des absoluten Geistes keinen Raum finden, weil ihm nicht der handelnde, sondern der denkende Geist das Höchste, was auch sehr natürlich, da ihm alles Sein unter das Gesetz der Nothwendigkeit fällt, nicht aber auch der wirklichen Freiheit. Andrerseits bestimmt Hegel wiederum das Schöne nicht als die bloße Erscheinungsform des Wahren, sondern als das sinnliche Scheinen der Idee und weicht damit von seiner Voraussetzung ab, daß die Idee des Wahren die absolute Idee selbst sei, indem er neben die Idee des Wahren die absolute Idee des Schönen setzt. Fehlt hierin dem Hegelschen Denken die Sicherheit und Bestimmtheit, so wird auch mit Recht darauf hingewiesen, daß nach den eigenen Voraussetzungen Hegels dem Guten nicht bloß überhaupt ein Platz in dem Processe des absoluten Geistes gebühre, sondern die höchste Stelle, „da ja in Nichts so sehr als in der guten That das subjective und objective Sein zu vollkommenster Gleichberechtigung und harmonischer Entfaltung gelangt.“ Was endlich den Proceß betrifft, in dem der absolute Geist sein Wesen entfaltet, so bedarf es nicht mehr einer eingehenderen Erörterung, daß die Stufenfolge der Entwicklung, wie sie Hegel bietet, eine schlechthin unmögliche und verkehrte ist; insbesondere wird hier die Religion nach ihrem Wesen durchaus falsch aufgefaßt nnd ihr eine Stelle gegeben, die ihr weder ihr Wesen noch die Geschichte zuweist. Daß auf den von Hegel gemachten philosophischen Voraussetzungen überhaupt eine sichere Lösung dieser Fragen nicht möglich sei, ergiebt sich daraus, daß die Schüler, trotzdem sie von denselben Principien ausgehen,

wie der Meister, doch immer zu entgegengesetzten Resultaten gelangen. Einen Anstoß an dieser Gliederung des absoluten Geistes nahm zuerst Weiße; er sieht in der Philosophie nicht die letzte und höchste, sondern die erste und unterste Form des absoluten Geistes und setzt in die zweite Stelle die Kunst, in die dritte die Theologie. Die Schönheit als Idee der Kunst, sagt er, gehe mit der Wahrheit als Idee der Wissenschaft in die Idee der Gottheit als die höhere Einheit und Vermittelung beider ein. Die Wissenschaft müsse nicht bloß bis zu ihrem Anfange zurück, sondern vielmehr über sich hinausgehen und einen höhern Gegenstand als sich selbst erhalten; das geschehe aber nicht in der Form der Religion, auch nicht als Aesthetik, sondern als Theologie, welche Gott in der Form der Selbstheit und Persönlichkeit erkenne. Auf diesem Wege kommt der absolute Geist aus der Wissenschaft nicht heraus; eine gewisse Wahrheit würde diese Theorie nur haben, wenn Weiße an die Stelle der Theologie die Religion gesetzt hätte, indem ja wirklich, wie Gott aus seiner wirkenden Thätigkeit immer zu sich selbst, so auch der Geist aus aller Unruhe der Endlichkeit und allem Streben in die Unendlichkeit immer wieder zu Gott sich zurückwendet und in ihm sucht, was er sonst nicht findet.

In der Form, in welcher die Theorie Weiße's auftrat, konnte sie nur die härtesten Angriffe erfahren, die heftigsten von einem andern Schüler Hegel's, von Vischer. Dieser weicht in der Bestimmung des Processes im absoluten Geiste ebenfalls von dem Meister ab; er stellt die Religion vor die Kunst und macht dafür geltend, daß in der Religion Subject und Object gar nicht geschieden sind, indem das Subject, sinnlich bestimmt, wie es ist, sich ein sinnlich bestimmtes Gegenbild gibt und das Schöne die Vorstellungen der Religion zwar nicht als den einzigen, wohl aber als den ersten und zunächst wichtigsten Stoff ihrer Thätigkeit voraussetzt, der Geschichte wie dem Begriffe nach, und daß Hegel selbst in der Kunstlehre durchweg den Begriff der Religion unterlegt. Wenn die Religion ihr Gegenbild wesentlich in das Innere hereinnimmt, so ist dagegen das Schöne durchaus thätig, das innerlich Gesetzte ganz und bestimmt in die Sinnenwelt herauszustellen; dies Deutlichmachen, dies Schärfen der Umrisse, welche in der Vor-

stellung zitternd verschweben, erweist sich als eine Befreiung, eine Ablösung, worin das Subject sich Gewißheit gibt, der Meister seines Gegenbildes zu sein, mit dem er sich nicht mehr als dunkles und gebundenes Selbst zusammenwirrt, sondern in dem es sich als Entbundenes hell und frei wiederfindet. Das Handeln in der Religion von ihrem Standpunkt aus hat den Charakter der Ausschließlichkeit und Enge. Die Kunst stellt die Idee der Religion schon concreter dar in der Form des Volksgeistes mit seinen besondern Ständen, das individuelle Leben mit allen seinen Leidenschaften. In der Religion ist das Subject noch in der Form der objectiven Gebundenheit, dagegen in der Kunst breitet sich die Subjectivität frei aus, sie ist die Mitte zwischen Religion und Philosophie; sie hebt die Innerlichkeit der Religion auf, indem sie das Gegenbild zu einem deutlichen Aeußern macht, erwirkt aber dadurch freiere Innerlichkeit. Die Kunst zerstört die religiöse Vorstellung, indem sie den Gott, der uns früher das Allgemeine zu sein schien, als ein Einzelnes darstellt, so daß wir aus dem religiösen Taumel erwachen [5]).

Diese Theorie Vischers zerfällt in sich selbst ebenso, wie die Hegels, wenn man den Begriff der Religion, wie er hier vorausgesetzt ist, als verkehrt nachzuweisen vermag. Die Religion erscheint diesem pantheistischen Denken nur als eine nichtige Form des Gedankens; es handelt sich immer und überall nur um den Fortschritt der Vorstellung zum reinen Begriff, zum speculativen Denken, dem gegenüber alle andern Formen der Vorstellung immer nur häßliche Verpuppungen der Idee bleiben werden. Es bedarf aber für unsere Zeit keines Beweises mehr, daß die Religion mehr ist als bloße Vorstellung; sie ist nicht ein Factor neben andern Factoren, sondern der Urfactor, der die andern Factoren bestimmt; das absolute, centrale und universale Princip im Menschengeiste, welches diesen mit dem göttlichen Centrum vereinigt. Wenn dies zugestanden werden muß, so erweisen sich die weiteren Sätze Vischer's über die Befreiung des Subjects, welche in der Kunst sich vollziehen soll, als nihilistische Consequenzen aus verkehrten Voraussetzungen und da-

---

5) Vischer, Aesthetik, Bd. 1. S. 128 ff.

rum von selbst als nichtig; denn was hier Befreiung genannt wird, ist zunächst Nichts als eine weitere Entfaltung der religiösen Vorstellung, während das religiöse Princip sowohl das künstlerische Schaffen als das philosophische Denken noch durchwaltet. Es bleibt aber auch dann noch ein Widerspruch, daß erst behauptet wird, im absoluten Geiste sei der Gegensatz des Idealen und Realen überwunden und stelle sich unmittelbar die Idee der Wahrheit oder die absolute Idee in den drei verschiedenen Formen dar und sodann wieder, Religion und Kunst seien nur die niederen und vergänglichen Formen des Absoluten, so daß zuletzt als das Bleibende nur das speculative Denken übrig bleibt, da der Proceß des absoluten Geistes ein unendlicher sein muß und immer von Neuem sich fortsetzt. Weil in den drei Formen doch die absolute Idee selbst sich darstellt, sollte man doch erwarten, daß auch diese Formen eine bleibende Wahrheit haben. Diese Theorie ist aber nicht ein Product des reinen Denkens, sondern der Verachtung der Religion; sie kommt nur insofern der Wahrheit näher, als sie doch, wenn auch mit boshaften Hintergedanken, der Religion eine das künstlerische Schaffen und speculative Denken immerhin bedingende Stellung einräumen muß. Es ist aber offenbar, daß der Grundirrthum bei allen diesen Theorien wurzelt in einem verkehrten Religionsbegriffe und daß das pantheistische Denken, trotzdem es Theorien auf Theorien baut, doch nicht vorwärts schreitet, sondern sich in einem Kreislaufe bewegt.

Eine tiefere Erkenntniß unserer Frage finden wir bei Zeising in seinen vortrefflichen „ästhetischen Forschungen."

Das Denken sucht nach Zeising zunächst das Sein zu begreifen als den Inbegriff aller Begriffe, als das schlechthin Allgemeine und Unterschiedslose. Dieses Sein, sofern es gedacht wird, wird zum bloß gedachten oder objectiven gegenüber dem denkenden oder subjectiven Sein; es stellt sich das Denken des Seins und innerhalb des Denkens das Sein selbst als ein dialektischer d. i. aus der ursprünglichen Einheit sich entzweiender und aus der Entzweiung wieder zur Einheit zurückgehender, mithin durch Thesis, Antithesis und Synthesis hindurchgehender Proceß dar und sind in diesem Processe folgende drei Grundformen oder Kategorien des Seins zu

unterscheiden: 1) das thetische, allgemeine Sein d. i. das Sein als Seiendes, als Identität des Denkenden und Gedachten, als unbegrenztes, über Zeit und Raum erhabenes, als das Sein schlechthin, für sich, 2) das antithetische, gesonderte Sein d. h. das Sein als Seiendes, in welchem das Denkende und Gedachte, das Subject und Object von einander geschieden und einander gegenübergestellt werden als in sich unterscheidbar, durch Raum und Zeit begrenztes, kurz in Beziehung auf Anderes oder als Erscheinung, 3) das synthetische, aus dem Besondern zum Allgemeinen zurückkehrende Sein d. h. das Sein als Ist, als aus der Unterschiedenheit, Endlichkeit und Zeitlichkeit zur Einheit, Unendlichkeit und Ewigkeit übergehend — als Sein für das Allgemeine oder als Werden, Geschichte, oder 1) das thetische Sein als Gottsein, Gott als solcher, 2) das antithetische Sein als Gotterscheinung oder Welt, 3) das synthetische Sein als Gottwerden oder Gottgeschichte. Der Geist stellt sich dar als Idee, Seele und Trieb. Als Idee entfaltet er sich nach den drei Grundkategorien in drei Formen als Begriff, als Anschauung oder Bild und als Tendenz; die Seele entfaltet sich als Erkenntnißkraft, als Empfindungskraft und als Willenskraft, der Trieb als Wissenschaft, Kunst und Tugend. Das Wahre, Schöne und Gute betrachtet Zeising als besondere Modificationen der Idee, sofern das Wahre die thetische, das Schöne die antithetische, das Gute die synthetische Idee ist. Die Religion gehört ihm nicht als besondere Form in die Reiche der drei Formen des absoluten Geistes, da sich dieselbe eben so sehr wissenschaftlich, als künstlerisch bethätigt, es ihr eben so sehr um Erfassung der Wahrheit wie der Schönheit zu thun ist; denn die Idee oder Gottheit ergreift sich in ihr einerseits als Glaube oder Dogma d. i. als ein Fürwahrhalten, andrerseits als sinnliche Offenbarung oder Cultus d. i. als Gottesvergegenwärtigung in schöner, gemüthbefriedigender Form. Gehörte sie als eine besondere Form in die Reihe der absoluten Geistesformen, so müßte ihr wenigstens die dritte oder höchste Stelle eingeräumt werden, aber auch das ist nicht zulässig, denn die Art und Weise, wie sich Gott in ihr erfaßt, ist noch keine vollkommen befriedigende; das in die Gottheit sich

versenkende religiöse Gemüth fühlt sich noch nicht völlig mit ihr Eins, es fühlt zwischen sich und der Gottheit noch den Abstand des Endlichen vom Unendlichen, und wenn es daher mit Gott Eins werden will, muß es sich selbst vernichten, in Gott verschwinden und zerfließen und gerade in der Anerkennung dieser Nothwendigkeit liegt noch stärker und entschiedener die Empfindung der zwischen dem Unendlichen und Endlichen bestehenden Kluft. Die dritte Stufe gebührt daher nicht der Religion, sondern der sittlich-guten Thätigkeit; denn sie ist es allein, in welcher der in die Welt und in den Menschen herabgestiegene Gott sich in seiner vollen Kraft und Lebendigkeit wiederfindet, welche als die unmittelbare Wirkung des gött-Waltens in der Welt, als die Betheiligung des göttlichen Lebens selbst anzusehen ist. Die Religion ist nach Zeising der aus dem Besondern zum Allgemeinen oder Absoluten zurückkehrende Geist in seiner Totalität, der Trieb des Wahren, Schönen und Guten in seiner Dreieinigkeit, worin die in ihm gesetzten Unterschiede nur als drei gleiche Seiten Eines und Desselben erscheinen, nämlich als Glaube, als Cultus und als Heilsübung; sie ist der den wissenschaftlichen, künstlerischen und praktischen Trieb in sich zusammenfassende Gesammttrieb, jener unmittelbare, unwiderstehliche, in jedem Menschen mehr oder minder stark sich geltend machende Drang, die Gottheit als die Urbedingung alles Seienden und als das selbst Unbedingte in jeder Beziehung und mit allen Kräften unserer Seele in ihrer Wahrheit, Schönheit und Güte zu erfassen. Aus der Thatsache, daß die Religion alle diese verschiedenen Formen theils neben, theils nach einander aus sich herausbildet und daß sie es ist, welche in allen die belebende Kraft, das wirkende Princip ausmacht, geht mit unwiderstehlicher Gewißheit hervor, daß sie wirklich diesem Begriffe entspricht. Als Concentration und Zusammenfassung der wissenschaftlichen, künstlerischen und ethisch-praktischen Geistesbethätigung steht die Religion über diesen Geistesbethätigungen, aber doch ist der religiöse Trieb in Folge seiner Universalität ein minder entschiedener, selbstständiger und weit stärkeren Schwankungen und Verirrungen ausgesetzt, vermag sich nicht rein und frei aus sich selbst zu entwickeln, sondern muß sich auf die Entwick-

lung des wissenschaftlichen, künstlerischen und sittlichen Triebes als auf seine Basen und Grundlagen stützen; wo er über dieselben herrschen will, wird er nur als ein trübes, chaotisches Gemisch derselben erscheinen [6]).

Wenn man besonders die weitere speculative Entfaltung dieser Gedanken bei Zeising verfolgt, so muß man dem Scharfsinne, durch welchen das vorliegende Problem seiner Lösung näher geführt wird, die gebührende Anerkennung zollen. Der Unterscheidung des Wahren, Schönen und Guten als besonderer Modificationen der Idee können wir nur beistimmenn, wenn wir auch in der Ableitung und Charakterisirung derselben von Zeising abweichen müssen, doch legen wir darauf nicht den Hauptton, sondern müssen besonders die Stellung und Auffassung der Religion antasten, so sehr wir auch anerkennen müssen, daß uns nur bei wenigen Denkern eine so tiefe und allseitige Erkenntniß des Wesens der Religion und vornehmlich ihres Verhältnisses zur Wissenschaft, zur Kunst und zum sittlichen Leben begegnet ist. Die Religion ist auch Zeising das universale und absolute Princip im geistigen Leben, aber doch bleibt das thatsächliche Verhältniß zu diesen Gebieten des geistigen Lebens zu unbestimmt und ist zu wenig entwickelt; wenigstens sind diese trefflichen Gedanken in den folgenden Untersuchungen nicht verwerthet. Ueberdieß ist die Stellung der Religion an das Ende aller Geistesbetheiligung, wie die Erfahrung und Geschichte beweist, nicht die richtige; aus dem religiösen Leben geht alle wissenschaftliche, künstlerische und sittliche Thätigkeit hervor und in ihm concentrirt sich dieselbe wieder.

§. 3.

Eigene Theorie über dieses Verhältniß.

Das reine Denken kann nur einen doppelten Ausgangspunkt nehmen, entweder von dem Denkenden d. i. dem Ich oder dem Gedachten schlechthin d. i. dem Sein. In beiden Fällen ist es Subject und Object, Denkendes und Gedachtes, was in eine Wechselbeziehung zu treten sucht. Zunächst ist aber stets Denkendes und Gedachtes in unmittelbarer Einheit und darum

6) Zeising, a. O. S. 47—103.

muß diese Identität des Denkenden und Gedachten, des Subjects und Objects dem Denken als das Sein schlechthin, als das Ursein selber erscheinen. Allmählich löst sich das Denken als Subject von dem Gedachten als Object los und stellt sich diesem in seiner Besonderheit gegenüber; es unterscheidet sich als Ich von dem Nicht-Ich und weiß sich als ein Anderes. Darum kann ihm auch das Sein nicht mehr als das allgemeine Sein, als die Identität des Idealen und Realen gelten, sondern es scheidet sich ihm selbst als ein Subject und Object, als ein Denkendes und Gedachtes, als Idee und Wirklichkeit, als Gott und Welt; aus dem allgemeinen Sein hebt sich dem denkenden Geiste das gesonderte, von Raum und Zeit begrenzte Sein, das Einzeldasein; das Sein ist nicht mehr das bloße, allgemeine Sein, sondern das Seiende, das Wirkliche, eine Welt der Erscheinungen. Indem aber das Ich dieser Fülle der Einzelerscheinungen gegenüber steht, sucht es kraft seiner Substantialität in dem Besondern das Allgemeine, in dieser Entzweiung die Einigung; die Einzelerscheinungen streben zu ihrem Urgrunde, dem Ursein zurück, indem sie nicht wirklich sind, sondern werden; denn in diesem Werdensproceße geht die Besonderheit in die Allgemeinheit zurück. Dem denkenden Ich muß das Einzelne als Glied des Ganzen erscheinen, das, was im Besondern geschieht, als im Causalnexus mit dem allgemeinen Geschehen und so findet sich Subject und Object, Denkendes und Gedachtes wieder in der Vermittelung; das denkende Subject sucht in der Welt der Erscheinungen seine bestimmte Stelle und erkennt in sich die Mitte des Werdens, indem in der Menschheit und ihrer Geschichte allein das Unendliche mit dem Endlichen sich zusammenschlingt und so die Welt nicht bloß zur Stätte eines ewigen Werdens, sondern eines göttlichen Waltens, einer göttlichen Geschichte wird.

Sieht sich das Ich also in die Mitte des Geschehens gestellt und knüpft sich s. z. s. in ihm der Knoten des Weltalls zusammen, so kann es sich ferner nicht mehr bloß als ein Denkendes dem Gedachten gegenübersetzen, sondern als denkendes Wesen fühlt es sich selber gedacht von einem ewigen, denkenden Wesen, als handelndes Wesen muß es sich abhängig wissen von einer Macht, die nicht selber bedingt ist, sondern Alles

bedingt. Das Ich kann sich nicht als Centrum der Dinge setzen, sondern es fühlt, daß sein innerstes Wesen in einem Urcentrum ruhe, von dem alles Leben und alle Kräfte ausströmen. Diese Urbedingtheit oder Urabhängigkeit des Subjects vom Absoluten oder von Gott ist die Wurzel der Religion; denn sie haben wir als das centrale, absolute und universale Princip im Menschengeiste erkannt, welches den Menschen mit Gott verbindet und in Thätigkeit bleibt, so lange der Mensch athmet und lebt.

Durch dieses religiöse Princip ergreift der denkende Geist Gott und dringt, von der Betrachtung des Seins ausgehend, tiefer in das göttliche Wesen ein. Indem er sich selbst von Gott gedacht weiß, muß ihm Gott zunächst als das Wesen erscheinen, in dem Denkendes und Gedachtes, Subject und Object Eins sind; Gott ist zunächst das denkende Sein, das ewige Bewußtsein seiner selbst, das Unendliche, in dem die Vollkommenheit selbst ruht als die ewige Gottesherrlichkeit; die absolute Idee, in welcher die Ideen des Wahren, Schönen und Guten als in ihrem ewigen Urgrunde wesen. Betrachtet das Ich Gott vom Standpunkte des Seins aus, so ist er ihm das Sein selbst, der Urgrund und darum das Wesen der Dinge: als das Urbewußtsein durchleuchtet Gott Alles mit seinem Lichte und seiner Klarheit, als die Urkraft durchdringt und beherrscht er Alles; demnach ist Gott die ewige Wahrheit, die in sich selbst ruhende absolute Vollkommenheit, der sich selbst Genugsame und sich selbst allein Gleiche, das ewige und unendliche Sein, so daß die Wahrheit nur eine Modification des göttlichen Wesens selber ist, die Innenseite seiner Erscheinung, der Kern und Inhalt alles dessen, was ist und werden soll, der Anfang, die Mitte und das Ziel aller Dinge, das Sein im Schein, das Princip und Ende alles Werdens, die Identität Gottes mit sich selbst. Als die Urkraft kann Gott nicht in sich bleiben und ruhen, sondern muß er wirken, aus sich herausgehen, weil er aus sich selbst herausgehen will kraft seiner Liebe; der verborgene Gott wird zum offenbaren Gotte, indem er sein inneres Wesen, seine Gottesherrlichkeit offenbar werden läßt, indem er schafft, was nach seinen ewigen Gedanken werden soll, den Kosmos. So tritt das Unsichtbare in die sicht-

bare Erscheinung, das Unendliche in die Endlichkeit; Gott gestaltet die Welt als den Abglanz seiner Majestät nach der Doppelseite der Activität und der Passivität, der Subjectivität und der Objectivität, des Geistes und der Natur; denn als solche Entzweiung muß dem denkenden Geiste die Welt erscheinen, da er sich als denkendes Wesen unterschieden weiß von der todten Natur. Die Welt als Offenbarung oder Erscheinung Gottes ist das Urbild des Schönen; denn wie in der Welt die Gottesherrlichkeit durch den bunten Wechsel der Erscheinungen hindurchleuchtet, so ist das Schöne das Sichtbarwerden der Idee, der Vollkommenheit, Gott in seiner Erscheinung das Urbild des Schönen für den schauenden Geist. Da die Entzweiung, welche zwischen Gott und der Welt und in der Welt selbst besteht in Folge des Abfalles, nicht ewiger Dauer sein kann, weil sie erst geworden, so muß Gott in dieser Entzweiung die Einigung suchen: denn er ist als der Urgrund aller Dinge ewige Einheit und als der Zwecksetzende das letzte Ziel alles Werdens; Gott muß selbst alles Werden durchwalten und beherrschen. Indem sich das denkende Subject als freies Wesen bei seinem sittlichen Thun innerlich bedingt weiß durch ein ihm einwohnendes Gesetz, welches die sittliche Vollkommenheit ihm als Ziel seines Handelns vorsetzt, fühlt es auch hierin sich von Gott bedingt, muß ihm diese Thatsache als allgemeine Gottesordnung gelten, muß alles Werden, die Geschichte einem von Gott gesetzten Ziele zustreben, das dem Ziele, an welches der Mensch gebunden ist, conform sein wird. In diesem Endpunkte, der die Verklärung oder Vereinigung der Welt in Gott ist, müssen alle Wege Gottes in der Geschichte zusammenlaufen. So ist nun Gott der Gott der Geschichte, der König des Reiches, das sich in dem Gange der Dinge entfaltet und vollendet, in welchem sich Gott bezeugt als der Heilige selbst, als das Urbild des Guten, als das Endziel alles Werdens; denn das Gute ist nichts Anderes, als die Ueberwindung des Bösen, als die Aufhebung des Widerspruches, welcher durch die sittliche Welt, die Geschichte hindurchgeht, das Ende und Ziel alles Geschehens, die thatsächliche Versöhnung der Entzweiung Gottes und der Welt durch die Verklärung der Welt in den heiligen Willen Gottes.

Erscheinen so die Ideen des Wahren, Schönen und Guten als Modificationen der absoluten Idee, als in Gott nach seinem Wesen und seiner Offenbarung ruhend, so können sie als solche nur dem religiösen Geiste offenbar werden, welcher als die Centralität des menschlichen Wesens in dem ewigen Centrum der Ideen ruht und nur aus diesem Grunde heraus die Ideen zu erfassen vermag. Aus dieser Centralität der Seele heraus entfaltet sich erst das höhere geistige Leben als ein Leben in den Ideen; denn die Religion ist, wie der Grundtrieb, so der Gesammttrieb des Geistes nach dem Wahren, Schönen und Guten. Indem der religiöse Geist die Ideen als Modificationen der absoluten Idee in ihrer Besonderheit sich zu eigen macht, erfaßt er als erkennender Geist die Idee des Wahren, als empfindender die Idee des Schönen, als wollender die Idee des Guten und bleibt in deren Darstellung in Wissenschaft, Kunst und sittlichem Leben mitthätig. Schließlich muß aber der Geist aus seiner mannichfachen Thätigkeit doch wieder in sein eigenes Centrum und damit zu Gott selbst zurückkehren, da weder das wissenschaftliche Denken, noch das künstlerische Schaffen, noch das sittliche Thun für sich der Seele volles Genüge zu geben vermögen. Alles von Gott nnd durch Gott, aber auch Alles zu Gott zurück — das ist die Summa aller Weisheit.

Diese Offenbarung des religiösen Geistes im Reiche der Wissenschaft, der Kunst und des sittlichen Lebens weiter zu verfolgen ist die Aufgabe der folgenden Untersuchungen.

Erstes Buch.

Religion und Wissenschaft.

Einleitung.

§. 4.

Uebersicht des Ganges der Untersuchung.

Der Gang unserer Untersuchung wird in allen drei Büchern derselbe bleiben müssen und ist schon oben (§. 1) von uns näher bestimmt worden. Hier haben wir zuerst nachzuweisen, wie sich das wissenschaftliche Denken aus dem Principe des religiösen Lebens, sodann wie sich das Ideal der Wahrheit im Verlaufe der Geschichte aus dem religiösen Urideale und endlich wie sich die Formen des Wahrheitsideales aus dem religiösen Geiste entfalten.

Erste Abtheilung.

Die innere Entfaltung des wissenschaftlichen Denkens aus dem religiösen Geiste.

§. 5.

Allgemeine Voraussetzungen.

Es würde verkehrt sein, wenn man voraussetzen wollte, daß der religiöse Geist sich erst gänzlich entfaltet und das religiöse Urideal empfangen oder gebildet haben müsse, ehe das geistige Leben überhaupt in seiner Unterschiedenheit vom religiösen Leben hervortreten könne. Nur dies ist vorausgesetzt, daß im religiösen Leben sich das ganze geistige Leben concentrire und daß deshalb die Entwicklung des Geisteslebens vom religiösen Leben abhängig sei. Fanden wir den Ursprung des religiösen Lebens im Gefühle als dem Urverhältnisse des Geistes zur Objectivität und seinem eigenen Urzustande, so muß in diesem religiösen Urgefühle

auch die Wurzel, wie des geistigen Lebens überhaupt, so insbesondere des erkennenden Geistes zu finden sein; dies ist, wie oben nachgewiesen worden, in der Urabhängigkeit des Menschen von Gott begründet. Auch im natürlichen religiösen Zustande gehen die religiösen Erregungen als die bestimmenden und Richtung gebenden Urerregungen allen Erregungen voraus; denn sie sind, ehe die Welt bestimmend und erregend auf das Subject wirken kann, schon von Gott selbst bewirkt; Er und nicht die Welt ist der Urfactor der Erregungen und auch durch die dann den Geist fast überfluthenden äußern und innern Erregungen gehen die religiösen Erregungen als die bestimmenden und die Richtung gebenden hindurch. Von hier aus können wir den erkennenden Geist in seiner Entwicklung weiter verfolgen.

Betrachten wir den ursprünglichen Zustand des Geistes näher! Das religiöse Urgefühl ist als von Gott, dem absoluten Factor erregt, auf diesen hin gerichtet; als das Urprincip des Geistes schließt dieses religiöse Urgefühl das gesammte geistige Leben in sich, concentrirt und beherrscht es; es umfaßt deshalb auch den erkennenden, zunächst den erkennend-wahrnehmenden Geist; denn wenn der religiöse Geist an sich schon auf das Erkennen, zunächst des Göttlichen für sich, aber auch auf die Beziehung desselben zur Welt und zum Ich gerichtet ist, so schließt diese erkennende Thätigkeit des religiös bestimmten Geistes die Erkenntnißseite des Geistes überhaupt schon ein und entfaltet sich in ihrer Besonderheit, indem dem Geiste nicht bloß die Richtung auf das Göttliche schlechthin, sondern auch auf die Erscheinungsformen der absoluten Idee, insbesondere also auf das Wahre, eingepflanzt ist. Wie aber keine Wahrheit ist, außer in Gott, so kann auch eine Erkenntniß der Wahrheit zunächst nur gesucht werden durch die Vermittlung des offenbar gewordenen Absoluten, wie es jede bestimmte Religion enthält; es ist aber auch nachzuweisen, wie in den verschiedenen Entwicklungsformen des erkennenden Geistes die Religion der bestimmende Factor bleibt [7]). Wir verfolgen diese Entwick-

---

7) Aehnlich spricht sich Ulrici aus in seiner vortrefflichen Schrift: Leib und Seele. Grundzüge einer Psychologie des Menschen. Derselbe

lungsformen und unterscheiden 1) den empfindend=wahrnehmenden, 2) den vorstellenden, 3) den bewußt=denkenden Geist.

§. 6.

Der empfindend=wahrnehmende Geist.

Der empfindende Geist ruht ursprünglich nur in sich selbst und wird erst allmählich geweckt, indem bestimmte Objecte erregend auf denselben wirken. Es sind drei verschiedene Factoren, welche das Gemüth in Bewegung setzen: Gott, die Welt und das Ich. Nach diesen drei Factoren unterscheiden wir eine dreifache Empfindung: die Gottesempfindung, die Weltempfindung und die Selbstempfindung. Wenn nun die äußern Sinnesorgane die Empfindung der Welt vermitteln, so dürften wir wohl nicht ohne Grund als Vermittler zwischen dem empfindenden Geiste und zwischen Gott und dem innern Selbstleben einen innern Sinn [8]) annehmen. Dieser Ausdruck soll nur allgemein den

---

faßt die psychologische Entwicklung des religiösen Lebens ähnlich auf, wie wir dieselbe früher in der „Wissenschaft der Religion" Bd. 1. gegeben. Ulrici sagt: „Das religiöse Gefühl, das uns die Möglichkeit der Unterscheidung eines Objectes vom andern und damit die Erfassung des Endlichen als Endlichen gewährt, ist mithin eine so nothwendige Bedingung für die Entwicklung unsers Bewußtseins, unsers Erkennens und Wissens, daß wir ohne dasselbe über die Bildungsstufe des Thieres nicht hinaus gelangen würden. Denn durch die Vorstellung des Endlichen als solchen sind die Begriffe der Grenze und Schranke, der Größe, des Umfangs und der Zahl, des Maaßes und Grades, und damit die Grundelemente unserer Erkenntniß und Wissenschaft dergestalt bedingt, daß sie ohne jene unmöglich entstehen könnten. Und an der Vorstellung des Bedingten, Bewirkten hängen eben so unmittelbar die Begriffe von Grund und Folge, Ursache und Wirkung, Substanz und Modification, Zweck und Mittel, daß ohne jene auch von diesen nicht die Rede sein könnte. Man kann daher behaupten: das Thier ist und bleibt im Grunde nur darum Thier, weil seine Seele nicht fein genug besaitet ist, um das Dasein Gottes, die Kundgebung Seines Wesens und Wirkens in ihm fühlen und percipiren zu können, — d. h. weil es des religiösen Gefühls nicht fähig ist" S. 713.

8) Dieser innere Sinn läßt sich auch als innere oder psychologische Wahrnehmung im Gegensatze zur äußern oder sinnlichen Wahrnehmung bezeichnen. So z. B. bei Ueberweg, System der Logik 3. Aufl. S. 66 ff.

empfindenden Geist näher bezeichnen, sofern er nicht auf die Welt unmittelbar, sondern auf Gott und das Selbstleben gerichtet ist. Zunächst scheint das geistige Leben durch die Irritationen, welche von der Welt ausgehen, geweckt zu werden, wenigstens bringen wir am Leben des Kindes nur dies in Erfahrung, weil es allein unter unsere Wahrnehmung fällt; die Welt wird zunächst nicht als Ganzes empfunden, sondern nur einzelne Erscheinungen; die Irritatoren der sinnlichen Welt klopfen an die Pforten der Sinne und erst allmählich öffnet sich das Auge für das Licht, das Ohr für den Schall u. s. w., aus der Empfindung wächst nach und nach die Wahrnehmung, sofern durch die Erregungen, welche der empfindende Geist in sich aufnimmt, das Ich sich von der Objectivität zu unterscheiden beginnt zunächst in der Form der Selbstempfindung und auf diesem Wege das Erwachen des bewußten Lebens sich vorbereitet. Durch den innern Sinn wird der Mensch dessen inne, was im Innern des Geistes sich regt und bewegt; durch diesen innern Sinn wird die empfindend-wahrgenommene Welt erst zum Eigenthum der Seele gemacht; er unterscheidet den Menschen wesentlich vom Thiere; denn die Welt empfinden und wahrnehmen kann auch das Thier, aber es kann nicht diese Objecte frei in sich aufnehmen durch Selbstunterscheidung von ihnen. Es ist oben schon gezeigt, daß neben diesen Empfindungen, der Welt- und Selbstempfindung, die Gottesempfindung die Urempfindung sein müsse. Es bedarf auch keines Beweises, daß der Mensch weder durch die Welt, noch durch sich selbst zu einem wahrhaften Selbstbewußtsein gelangen kann, sondern nur dadurch, daß er sich in Gott ergreift und begreift. Wir dürfen daher behaupten, daß der innere Sinn seinen Lebensmittelpunkt im religiösen Gefühle habe; denn durch die Selbstempfindung geht die Gottesempfindung immerdar bestimmend hindurch, so daß das religiöse Urgefühl als Centrum der Seele gelten muß. Wäre es auch als möglich zu denken, daß man ohne dieses religiöse Urgefühl die Welt empfinden und wahrnehmen könne, so zeigt sich doch bald, daß dieses Gebiet der geistigen Thätigkeit von dem Principe der Religion abhängig ist; denn auch der auf die Welt gerichtete empfindend-wahrnehmende Geist sucht und sieht immer in dem Reiche der Sin-

nenwelt etwas Höheres, etwas Göttliches; die Geschichte der Völker, wie das Leben jedes Menschen beginnt mit einem Zustande der Weltverklärung; auch das Niedrigste erscheint hier in dem geheimnißvollen Helldunkel nicht bloß des sich selbst ahnenden Geistes, sondern in dem wunderbaren Glanze einer höhern, göttlichen Herrlichkeit. Woher kommt dieser zauberisch-ideale Zug in dem Kindesalter des Menschen und der Völker, wenn nicht aus der Bedingtheit des gesammten geistigen Lebens durch die Religion? Der innere Sinn ist eben auch bei der Empfindung und Wahrnehmung der Weltobjecte mitthätig, indem er diese Objecte schon in einer bestimmten Weise wahrnehmen läßt, ihnen dadurch eine höhere Weihe gibt, daß er den Geist in ihnen das Göttliche, die höchste Vernunft mitempfinden läßt. Hierin ist auch der Grund zu suchen, warum die specifische Welterkenntniß oder die eigentliche Wissenschaft in den Völkern sich erst spät zu entwickeln pflegt; die Religion beherrscht zunächst das ganze Leben des Volkes und enthält ursprünglich auch des Volkes tiefere Erkenntniß der Welt, so daß die Wissenschaft lange Zeit an diesen Glauben des Volkes gebunden bleibt, denn wir können uns der Einsicht nicht verschließen, daß der empfindend-wahrnehmende Geist nicht in jedem Menschen seine Thätigkeit rein selbstständig beginnt, sondern ehe das einzelne Subject wahrnimmt, haben schon Andere vor ihm wahrgenommen und diesen Schatz der Empfindungen und Wahrnehmungen, wie ihn die Gemeinschaft, zunächst die Familie, der Stamm, das Volk, dann sogar die ganze Menschheit vermittelt, nimmt der Einzelne ohne besondere und nähere Prüfung in seine Erfahrung herüber, so daß der empfindend-wahrnehmende Geist des Einzelnen schon vor und während seiner eigenen Thätigkeit bestimmt ist. Daß auch hier wieder die Wahrheitserkenntniß, wie sie die besondere Religion darbietet, bedingend auf den Einzelnen wirkt, wird sich später in der Geschichte des Wahrheitsideales deutlicher zeigen lassen.

§. 7.

Der vorstellende Geist.

In der Wahrnehmung wird das empfundene Object von

der Objectivität überhaupt abgegrenzt und als Besonderes ergriffen. Das Bewußtsein erscheint in dieser Thätigkeit unter der Form der Aufmerksamkeit, als ein Achten auf die von dem besondern Objecte ausgehenden Erregungen; denn ohne diese Aufmerksamkeit vermag der Geist wohl zu empfinden, aber er nimmt Nichts wahr; doch ist diese Aufmerksamkeit zunächst noch nicht eine freie und bewußte Richtung auf das Object, sondern mehr eine Wirkung stärkerer Erregungen. Indem aber in dieser empfindend-wahrnehmenden Thätigkeit der Geist sich selbst mehr zu unterscheiden beginnt, von der Welt außer ihm und in ihm, bleibt er der Objectivität nicht mehr unfrei hingegeben, sondern sich als ein Ich erfassend stellt er sich dem Andern immer freier gegenüber, er bleibt nicht mehr bloß an dem äußern Objecte haften und an dasselbe ausschließlich gebunden, sondern das Bild dieses Objectes spiegelt sich im Innern des Geistes, es entsteht im Geiste selbst ein Bild dieses Objectes, eine Vorstellung — der Geist wird vorstellender Geist. Der Unterschied der Vorstellung von der Wahrnehmung besteht eben darin, daß der Geist, auch ohne das wahrgenommene Object vor sich zu haben, es doch in sich schaut, also in sich selbst ein Bild dieses Gegenstandes, eine Vorstellung gestaltet; als vorstellender Geist befreit sich der Geist nicht nur von der Macht der bloßen Objectivität, sondern auch von der bloßen Empfindung und Wahrnehmung; Object, Empfindung und Wahrnehmung bieten ihm bloß den Stoff, über den er frei schaltet. Es ist nun offenbar, daß der vorstellende Geist weder die rechte Freiheit, noch den rechten Inhalt fände, wenn er nur auf die Welt hingewiesen wäre und in ihr sich zu entwickeln hätte; im verborgenen Grunde der Seele muß daher der religiöse Factor fortwirken, wenn der Geist zu einem höhern Leben sich entfalten soll; denn dieser kann weder die Welt dem Ich, noch das Ich sich selbst vermitteln. Die Entwicklung des höhern Bewußtseins, wie der Freiheit ist ohne jenen Factor nicht denkbar. Das ganze geistige Leben zeigt aber hier schon die Tendenz, sich frei zu machen nicht bloß aus der Abhängigkeit von der Welt, sondern auch von dem schlechten Selbst. Im vorstellenden Geiste ersetzt die Phantasie die Stelle der äußern Sinnesthätigkeit; denn sie schaltet frei über die im In-

nenn der Seele (im Gedächtniß) [9]) ruhenden Wahrnehmungen, wie auch über die Welt der Vorstellungen. Daß aber der religiöse Factor nicht bloß im ursprünglichen Leben der Völker und der Menschen, sondern auch wo schon eine gewisse Emancipation von der objectiven Religion eingetreten ist, den vorstellenden Geist beherrscht, ist an sich deutlich und wird im Besondern später gezeigt werden. Die religiösen Vorstellungen erscheinen überall als die primitiven, die den übrigen Vorstellungen, wenn auch vielleicht weniger in ihrer Besonderheit, doch ganz vorzüglich in ihrer Verbindung zu Vorstellungskreisen einen besondern Charakter und eine eigenthümliche Färbung verleihen. Die Abhängigkeit des vorstellenden Geistes von der Gemeinschaft und ihren Vorstellungsformen liegt zum Theil in diesem Verhältnisse begründet.

§. 8.

Der denkende Geist.

In der vorstellenden Thätigkeit gelangt der Geist an der Objectivität, über welche er immer freier herrscht, immer mehr zum Bewußtsein seiner selbst und zur Herrschaft über sich selbst, wird er zum selbstbewußten und freien Geiste. Es ist oben gezeigt, wie gerade die Entwicklung des Selbstbewußtseins von der Entfaltung des Gottesbewußtseins abhängig ist. Der vorstellende Geist ist aber immer mehr an die Objectivität gebunden; diese beherrscht mehr ihn, als er sie beherrscht; erst der vernünftige Geist ist als bewußt denkender Herr seiner selbst und darum Herr über das Object; er schaltet frei über die Empfindungen, Wahrnehmungen und Vorstellungen, wie sie in ihm ruhen und läßt sie in bewußter Absichtlichkeit von Neuem spielen in der Tendenz, durch sie in das Sein tiefer einzudringen, es umfassend zu erfassen und zu begreifen, in das eigene

9) Wir brauchen hier Gedächtniß im weitern Sinne als das Erinnerungsvermögen miteinschließend; es ist, darin stimmen wir Ulrici a. a. O. S. 494 bei, nur ein quantitativer Unterschied zwischen Erinnerungsvermögen und Gedächtniß. „Das Gedächtniß ist dasselbe Bewußtsein, welches als Gedächtniß die Vorstellungen behält und als Erinnerungsvermögen sich wieder vergegenwärtigt." S. 497.

Denken als das Abbild Gottes, der Welt und seiner selbst eine höhere Verbindung und Einheit zu bringen, das Chaos der Vorstellungen zu einem Kosmos göttlicher Gedanken zu ordnen und zu gestalten. Erst der bewußt-denkende Geist hat Gedanken, faßt die Dinge in ihrer Wahrheit und Wirklichkeit, ist bloß und allein gerichtet auf die Idee der Wahrheit, welche er in dem Sein als das Wirkliche zu erkennen und von allem Scheine zu lösen sucht. Indem der denkende Geist von dem Verlangen getrieben wird, die göttlichen Gedanken nachzudenken, wie sie sich aus der religiösen Erfahrung, wie der Welt- und Selbsterkenntniß ergeben, indem er die Wahrheit selbst d. i. das Absolute, Gott als das ewige Sein, als das Wesen der Dinge zu erkennen strebt, ist er von dem religiösen Triebe als dem Centrum der Seele unmittelbar bewegt. Aber es sucht der denkende Geist doch auf verschiedenen Wegen zu diesem höchsten Ziele der Erkenntniß zu gelangen; er geht durch drei Entwicklungsstufen hindurch, in welchen er in verschiedener Weise von dem Principe der Religion bestimmt wird. Wir unterscheiden als erste Stufe das unmittelbare Erkennen, als zweite das reflexive, als dritte das speculative Erkennen.

1. Das unmittelbare Erkennen.

Das unmittelbare Erkennen geht auf die empfindende Wahrnehmung zurück, besonders auf den innern Sinn, aber so, daß es diese nur als Mittel gebraucht, nicht sich in sie selbst auflöst. Das unmittelbare Erkennen hat zum Gegenstande Gott, die Welt und das Ich; es mag aber ausgehen, von welchem dieser Factoren es will, immer fühlt es sich in seiner Abhängigkeit vom Absoluten und knüpft unmittelbar an das in der Religion offenbar gewordene Göttliche an, um von da aus tiefer in dieses selbst und zugleich in die Welt und das Ich zu dringen; im unmittelbaren Erkennen setzt sich die Sollicitation des erkennenden Geistes durch das religiöse Princip fort; es ist eine tiefere Besinnung des Geistes auf sich selbst, sofern er in Beziehung steht zum Göttlichen und zur Welt. Diese treten daher auch hier nicht so stark und bestimmt in ihrer Geschiedenheit und Verschiedenheit hervor, sondern erscheinen mehr in ihrer innern Einheit. Das unmittelbare Erken-

nen bemächtigt sich des reichen Schatzes der Wahrnehmungen und Vorstellungen und schaut in die Tiefe; in seiner eigenen Natur geheimnißvoll und dunkel, ist auch das, was es erzeugt, nicht deutlich und unmittelbar verständlich, nicht in die strenge Form des Gedankens gegossen, sondern es ist ihm vor Allem um das tiefe Geheimniß des Seins, um den verborgenen Inhalt zu thun und der Unendlichkeit und Unfaßbarkeit dieses Gedankens sich bewußt, vermag es auch dieser nicht ganz Herr zu werden, sondern gibt eben vor Allem diese Gedanken. Die Formen des Denkens: Begriff, Urtheil und Schluß und ihre das Denken selbst bestimmenden Gesetze wirken zwar auch schon im unmittelbaren Denken, aber eben unmittelbar, oft ohne daß es selbst sie kennt. Das unmittelbare Denken ist ein tiefes, in die Dinge eingehendes und eindringend einschauendes (intuitives) Denken; mögen auch zuweilen in diesem geheimnißvollen Dunkel Gespenster und Phantasmagorien geschaut werden; dennoch ist dieses Denken das eigentlich schöpferische, die Quelle aller tiefern Ideen und sowohl das reflexive, als das speculative Denken, wenn es nicht leer und verkehrt werden will, muß auf dieses unmittelbare Denken zurückgehen und auf ihm ruhen [10]. Bedeutsam ist in demselben die Centralität und Universalität, mag auch die letztere nicht im extensiven Sinne genommen werden dürfen, so doch im intensiven; das unmittelbare Denken schaut eben kraft seines innern Zusammenhanges mit der Religion in das Herz der Dinge, des Seins und erfaßt dieses in seinem ganzen und vollen Wesen als pulsirendes Leben, es ist bestimmt und bewegt von dem religiösen und damit dem göttlichen Factor selbst; kein Wunder daher, daß es sich zunächst auf die tiefere Erkenntniß des Göttlichen in der bestimmten Religion hinwendet. Dadurch ist es bewahrt vor der Abirrung, der das reflexive und speculative Erkennen vielfach unterworfen ist, es ist und bleibt als ein religiös beding-

---

10) Treffend bemerkt Trendelenburg: Logische Untersuchungen, S. 23, daß, „wenn die Anschauung das von ihr geliehene Gut zurückforderte, das reine Denken an den Bettelstab käme, da das reine Denken in den entscheidendsten Augenblicken von der Anschauung fortgerissen wird, deren Bilder sich ihm unterschieben." Dasselbe gilt auch von dem unmittelbaren Erkennen.

tes ein mehr gewissenhaftes Denken und ist fern davon, sich von den göttlichen Mächten emancipiren zu wollen; unvollkommen ist es nur insofern, als es seines Inhaltes nicht vollkommen bewußt und Herr wird; dies vollzieht sich mehr durch die zweite Form des Denkens.

2. Das reflexive Erkennen.

Zum reflexiven Erkennen muß der denkende Geist fortschreiten, wenn er der Objectivität wahrhaft bewußt werden und dieselbe in voller Wahrheit und Klarheit in sich abbilden will; denn das unmittelbare Erkennen begnügt sich schon mit den Gedanken, ohne zur vollen innern Gewißheit ihrer Wahrheit hindurchzudringen; ihre Gewißheit ist eine unmittelbare, aber noch nicht durch das Denken und seine Vernunftgewißheit vermittelte. Der Uebergang des unmittelbaren Erkennens in das reflexive ergibt sich von selbst, wenn der denkende Geist bestimmter an die Wirklichkeit herantritt, sie in ihren einzelnen Erscheinungen, wie in ihrer Totalität zu fassen und zu erfassen sucht; dieser Uebergang in das reflexive Erkennen schließt zwar immer die Gefahr ein, sich von der Bedingtheit durch die Religion zu befreien, aber setzt doch diese Emancipation nicht nothwendig voraus; wenn dies der Fall wäre, so müßte der religiöse Geist überhaupt das Licht scheuen und die Wahrheit nicht besitzen. Das Verhältniß des reflexiven Erkennens zum religiösen Leben ist aber allerdings nicht mehr ein unmittelbares, sondern ein vermitteltes; der Geist unterscheidet sich hier wesentlich als erkennender Geist vom religiösen Geiste und macht den Anspruch, diesen selbst und seinen Inhalt seiner Prüfung zu unterwerfen, um dadurch zu einer höhern Gewißheit zu gelangen. Hatte schon der vorstellende Geist sich über die Objecte erhoben und diese objective Welt in sich als eine Welt der Vorstellungen abgespiegelt, haftete dieser nicht unmittelbar mehr an der Wirklichkeit, so ist dies ähnlich beim reflexiven Erkennen; dasselbe setzt eine Freiheit von der bloßen Objectivität voraus, es ist nicht ein Denken der Dinge, sondern ein Denken über die Dinge; es findet nicht Genüge an den bloßen Gedanken, sondern es verknüpft diese Gedanken unter sich nach verschiedenen Gesetzen, betrachtet die Objecte unter verschiedenen Gesichtspunkten und setzt sie unter einander in

eine bestimmte Beziehung in der Absicht, die Dinge zu erkennen in aller Klarheit und Wirklichkeit; es geht von dem Einzelnen aus und bringt es in ein Verhältniß zu den andern Dingen oder es geht vom Ganzen aus und zerlegt es in seine Theile, um so des Ganzen und seines Inhaltes gewiß zu werden. Dieses reflexive Erkennen bewegt sich aber nicht willkürlich vorwärts, sondern seine Bewegung ist geregelt durch bestimmte Gesetze, auf die sich alles Gedachte, sofern es wahr sein soll, zurückführen lassen muß; es sind dies die bekannten Denkgesetze, das Gesetz der Identität, des Widerspruches und des ausgeschlossenen Dritten. Der Objecte selbst wird das reflexive Erkennen mächtig durch die Formen des Begriffes, des Urtheils und des Schlusses, in welchen sich die Urgesetze des klaren Denkens weiter darstellen. Dieser Denkgesetze sucht der reflectirende Geist zunächst bewußt zu werden, durch sie wird das Denken normirt und gilt, sofern es mit diesen Gesetzen übereinstimmt, als vernünftiges Denken. Es ist eben die Aufgabe des reflexiven Erkennens, alles Gedachte nach diesen Gesetzen zu prüfen und bestimmter zu erfassen. Daß aber damit noch nicht das höchste Ziel des Denkens erreicht sei, ist offenbar; das reflexive Denken dient nur dazu, das höchste Erkennen anzubahnen, dieses selbst aber hat es und gibt es noch nicht. Die größte Gefahr für dasselbe liegt darin, sich in das Einzelne zu verlieren, sich von dem unmittelbaren Erkennen, dem es doch selbst all seinen Besitz verdankt, und damit vom religiösen Principe emancipiren zu wollen und in einer blassen, nüchternen Verständigkeit Genüge zu finden. Das reflexive Erkennen weist auf ein Höheres hinaus, es ist nur eine Brücke zur höhern Erkenntniß; diese ist

3. das speculative Denken.

Das speculative Denken unterscheidet sich nicht bloß nach seiner Form und Methode, sondern auch nach seinem Inhalte und Ziele von dem reflexiven Erkennen. Der Inhalt und das Ziel des speculativen Denkens ist das Absolute selbst, es haftet nicht am Einzelnen, sondern richtet sich vor Allem auf das Ganze und begreift das Einzelne in seiner innern Verbindung mit dem Ganzen; es geht zunächst nicht auf die Erscheinung, sondern auf den Kern und das Wesen der Dinge. In dieser

Richtung auf das Absolute ist nothwendig der religiöse Grundzug eingeschlossen, so daß sich dieser auch in jeder Speculation noch erkennen läßt. Das speculative Denken muß immerfort in dem unmittelbaren Erkennen wurzeln und hat schon dadurch eine Verbindung mit der Religion, zunächst der subjectiven Religiosität des Denkens; zugleich bleibt es aber immerhin auch abhängig von der objectiven Religion, wenn auch sein Verhältniß zu dieser ein verschiedenes ist. Es wird immer zuerst an die objective Religion sich anschließen und in dieser Hingabe an die in denselben gegebene Wahrheit zum bloß religiösen Erkennen oder theologischen Denken sich gestalten; der speculative Geist denkt die Gedanken, wie sie die objective Religion bietet, nur weiter aus und macht von diesen alle tiefere Erkenntniß der Dinge abhängig (so in der Theologie und Mystik). Das Sein in seiner Totalität wird hier noch nicht in das Denken hereingenommen, der Geist ist seiner noch nicht mächtig, oder aber der speculative Geist sucht sich von der bestimmten Religion zu emancipiren, was immer in spätern Zeiten geschieht, und setzt an deren Stelle das sogenannte voraussetzungslose Denken oder richtiger die subjective Religiosität, in welcher er des Absoluten gewiß zu werden sucht; die objective Religion behandelt er dann als ein dem subjectiven Denken untergebenes Wissensobject und ordnet sie den andern Gebieten des Wissens ein (die Philosophie), oder er kann endlich nicht bloß auf das unmittelbare Erkennen, sondern auf das religiöse Princip selbst zurückgehen, die Religion betrachten als das auch das Denken bestimmende centrale, absolute und universale Princip und von der bestimmten Religion aus das Sein zu begreifen suchen (Theosophie). Immer aber unterscheidet sich das speculative Denken wesentlich vom reflexiven; ist das Absolute sein Inhalt und sein Ziel, so sucht es desselben auch mächtig zu werden durch eine sichere Form und Methode des Denkens. Das speculative Denken will Wissenschaft sein und den ganzen Inhalt des Wissens zum System vereinigen, indem es von einem bestimmten universalen Principe ausgeht und von diesem aus mittelst der Definition, der Division und Argumentation die bestimmten Gebiete des Wissens in organischer Weise entfaltet (die einzelnen Wissenschaften) oder

das ganze Reich des Wissens sich als einen Organismus der Wissenschaft (philosophisches System) gestalten läßt. Die Wissenschaft als die Darstellung des Absoluten für und durch die Erkenntniß erscheint dann als ein Reich im Gottesreiche, die Arbeit in und an der Wissenschaft als eine Arbeit im Reiche Gottes, die vollzogen sein will mit religiösem Sinne, welcher sich dem Göttlichen, wo es sich auch offenbart, öffnet und seinen Spuren überall mit Anbetung nachgeht.

Zweite Abtheilung.

Das Wahrheitsideal ein Abbild des religiösen Urideales.

Erstes Capitel.

Einleitende Betrachtungen.

§. 9.

Allgemeine Voraussetzungen.

Unter dem religiösen Urideale verstehen wir die eigenthümliche Form des Absoluten in einer bestimmten Religion oder die Religion in ihrer objectiven Gestalt. Aus den frühern Untersuchungen ergibt sich, daß dasselbe auf eine doppelte Weise entsteht; im Heidenthume erscheint es als das Product des innern religiösen Processes, wie er bedingt ist theils durch die noch wirksamen Sollicitationen Gottes, theils der Natur für sich, während in der Offenbarung als der absoluten Religion Gott sich selbst dem religiösen Geiste darbietet nach seiner ganzen Inhaltsfülle. Unter diesem religiösen Urideale begreifen wir aber nicht bloß die Gestalt Gottes an sich, sondern diese nur zunächst, sodann aber den ganzen Inhalt der bestimmten Religion, besonders das Verhältniß Gottes zur Welt, zur Menschheit und zur Geschichte der Welt, also das Göttliche nicht bloß in seinem Ansichsein, sondern in seiner unmittelbaren Lebensoffenbarung. Ist auch dieses Urideal im Heidenthum

einem gewissen Wechsel unterworfen, so daß es sogar in jedem bedeutenderen Volk seine Geschichte hat, so ist es doch die höchste Schöpfung eines Volkes und stellt daher das Princip dar, in welchem sich ein Volk mit seinem höchsten und innersten Leben findet und sammelt; aus diesem religiösen Urideale heraus quillt ihm das höchste Leben und neue Kraft; in ihm haben die Völker, wie die Volksgenossen ihren wahren Einheitspunkt; wo sie ihn verlieren, so verlieren sie sich selbst und fallen der Auflösung und dem Untergange anheim; in ihren Göttern leben die Völker ihr wahres Leben und auch über ihrem Untergange haben diese Götter noch ein Leben in der Geschichte. Daß dieses religiöse Urideal bei den verschiedenen Völkern verschieden ist, thut seiner Bedeutung nur insofern Eintrag, daß es eben nicht absolutes Ideal ist und sein kann und deshalb die Keime des Unterganges in den verschiedenen Formen in sich selbst trägt, daß es, gemischt aus Wahrheit und Lüge, aus Schönheit und Häßlichkeit, aus Heiligkeit und Unheiligkeit, den Völkern nicht einzig und allein zum Segen dienen kann, sondern vielfach auch zum Verderben, daß es, da ihm die wahre Vollkommenheit abgeht, zuletzt doch Kraft und Macht verlieren muß und deshalb das Volk in ihm und mit ihm selbst versinkt. Dessenungeachtet geht von der Religion, von den Göttern das höhere Bildungsleben eines Volkes aus. Indem sich in den Göttern der religiöse Geist concentrirt, so sammelt sich in ihm, da das religiöse Leben das Centrum des Geisteslebens ist, das geistige Leben überhaupt, nimmt von hier aus seinen Ausgang und Aufschwung, findet hier sein volles Genüge in der Weise, daß er sich selbst in der weitern Ausgestaltung dieses religiösen Urideales in den Idealen des Wahren, Schönen und Guten oder in dem Reiche der Wissenschaft, der Kunst und des sittlichen Lebens entfaltet [11]). Da das religiöse Urideal

---

[11]) Aus dem Momente der Sehnsucht, der im Wesen der Religion liegt, erklärt sich auch Ulrici die historische Thatsache, daß überall die Kunst ursprünglich aus der Religon hervorgeht, an religiöse Gefühle und Vorstellungen anknüpft. „Aus ihm erklärt es sich auch, daß überall die Vorstellung Gottes ihrem Inhalte nach in Eins zusammenfällt mit dem etweiligen Ideale des Guten, Schönen, Vollkommenen, zu welchem die

alle Ideale in sich schließt, so sinken auch mit den Göttern diese Ideale und ihre Reiche zusammen. Die Unvollkommenheit des religiösen Urideales tragen natürlich auch die besondern Ideale an sich; dasselbe bewährt sich vielfach insofern nicht als das absolute, universale, als es vielfach schon mehr die Eigenthümlichkeit eines besondern Ideales hat, wie das griechische Götterideal besonders ein Kunstideal, das römische ein Staats- oder sittliches Ideal war, so daß das eine oder andere Ideal mehr oder weniger unausgebildet bleibt, weil es theils im Volke, theils auch im religiösen Urideale nicht die geeigneten Anknüpfungspunkte findet. Dies ist die Natur des ganzen Heidenthums und kann daher in ihm nirgends von dem Gottesreiche als dem absoluten, centralen und universalen Reiche die Rede sein, noch auch von einer organischen Entwicklung der besondern Reiche aus diesem Reiche; aber doch sind die Anfänge auch hier vorhanden und auch in den Mißbildungen ist die Hinweisung auf die wahre Gestalt und Gestaltung in der absoluten Religion zu erkennen, so daß auch hier die Religion ihren oben bezeichneten Charakter bewährt.

Anders ist dies Alles in der absoluten Religion. Hier ist das Göttliche in Wahrheit das Absolute; es umfaßt nicht bloß größere oder kleinere Gebiete des Natur- und Geisteslebens, sondern es ist die universale und absolute Macht, der sich Alles beugt, die Alles beherrscht; von diesem Gotte hat Alles seinen Ausgang und Anfang; auch der Menschengeist ist durch ihn und auf ihn hin geschaffen, so daß derselbe in ihm für seine innersten Bedürfnisse Nahrung und Befriedigung findet; denn in diesem Gotte ist die ganze Fülle des höchsten Geisteslebens verborgen, in dem lebendigen Bilde, das er selbst in seiner Offenbarung der Menschheit gegeben, müssen alle Strahlen der Herrlichkeit sich vereinigen und kann es daher eine Idee oder ein Ideal, das nicht in diesem Urideale seinen lebendigen Quellpunkt hätte, nicht geben. Er ist als der absolute Geist das Centrum der Ideen; als der lebendige, in Christo offenbare Gott hat er nicht bloß die Wahrheit, die Schönheit und Hei-

---

ethische Bildung des Menschen, die Cultur eines Stammes oder Volkes sich erhoben hat" a. a. O. S. 715 f.

ligkeit, sondern er ist selbst die absolute Wahrheit, Schönheit und Heiligkeit; in ihm gewinnen diese Ideen, die im Heidenthum nur als Personificationen oder besondere Götter dargestellt waren, persönliche Gestalt und persönliches Leben; Gott ist aber in der absoluten Religion nicht ein todtes Ideal, sondern ein lebendiges, persönliches, die ewige Gottesmacht, die in der Welt selbst diese Ideale darstellt und ausgestaltet; denn er ist der König des Gottesreiches, dessen Grenzen nicht in der Zeit, sondern in der Unendlichkeit liegen, das in Gott selbst seinen Anfang und Ausgang hat. Sind im Heidenthume die besondern Ideale oft ein Correctiv für das religiöse Urideal, so kann dieses Verhältniß in der absoluten Religion nur soweit statthaben, als die besondern Zeiten die absolute Religion mangelhaft darstellen; an sich finden Wissenschaft, Kunst und sittliches Leben im Gottesreiche ihren lebendigen Mittelpunkt, immer neue Kraft und neues Leben; darum können die christlichen Völker, so lange sie christliche bleiben, so wenig untergehen, als Israel untergegangen ist; ihr Gott macht auch das Todte lebendig, das Kranke gesund, das Matte und Schwache wieder stark. Die Geschichte der Ideale stellt also hier nicht das werdende Gottesideal dar, sondern die Gestalt dieses Gottesideales in den verschiedenen großen Epochen der Geschichte.

§. 10.

Die Träger und Bildner des Wahrheitsideales.

Es sind vornehmlich drei Factoren, welche in der Bildung des Wahrheitsideales mitwirken, zuerst die Religion des Volkes, sodann der Charakter des bestimmten Volkes und endlich die Persönlichkeit. Die Mitwirkung der ersten beiden Factoren ist wesentlich eine grundlegende; denn aus diesem allgemeinen Lebensgrunde erheben sich erst die denkenden Geister und empfangen von hier aus, wie die Kraft zu Leben und Wachsthum, so auch die Mittel zur individuellen Ausprägung des Wahrheitsideales. Die lebendige und kräftige Persönlichkeit ist überhaupt der Träger des geschichtlichen Lebens. Tritt schon in der Geschichte der Religion diese lebenschaffende Macht der Persönlichkeit in den Religionsstiftern und Propheten mächtig hervor und hat dieselbe hier eine offenbar providentielle Stellung, ist

ihr hier vermöge ihres religiösen Charakters oder auch ihres unmittelbaren Verhältnisses zu Gott der urschöpferische Charakter eigen, so daß ihre Wirkung auf viele Geschlechter sich fortsetzt, so haben die Bildner des Wahrheitsideales auch ihre von Gott geordnete Stellung in der Geschichte, die um so bedeutsamer sein wird, je mehr sie selbst noch im unmittelbaren Dienste des Glaubens stehen. Dann sind sie auch wohl berufen, neue große Epochen in der Geschichte einzuleiten oder hereinzuführen, aber doch strömt in ihnen nicht so unmittelbar der Quell des göttlichen Lebens, sondern mehr vermittelt; die Größe der Denker, ihre schöpferische Kraft und Originalität ruht dennoch meist in dem Verhältnisse ihres Denkens zum religiösen Leben; denn die tiefsten Weisheisschätze haben immer die Mystiker und Theosophen zu Tage gefördert, während die Philosophen meist von diesen ihre besten Ideen entlehnt.

Zweites Capitel.

Geschichte des Wahrheitsideales.

Erster Abschnitt.

Das Wahrheitsideal der barbarischen Culturvölker.

§. 11.

Die Chinesen.

Bei den Chinesen ist das Wahrheitsideal mit dem religiösen Urideal eins, es stellt sich nur als eine weitere Entfaltung des letztern dar. Das ist in dem Wesen der chinesischen Religion selbst begründet. In der Religion des Kongfutsee als der Reichsreligion war ein pantheistischer Dualismus nicht zu verkennen. Der religiöse Geist der Chinesen arbeitete sich ab in dem Gegensatze, in welchen das Absolute zertheilt ist; von dem Sein und Thun, dem Stoffe und der bewegenden Kraft, dem Yn und Yang, dem Himmel und der Erde sucht er zu einer Einheit hindurchzudringen; über diesen Gegensatz kommt auch das Erkennen nicht hinaus. Die chinesische Religiosität ist aber schon von Natur so stark auf das Erkennen gerichtet, daß es nicht

Wunder nehmen kann, wenn hier der erkennende Geist besonders in Thätigkeit gesetzt wird; ist aber der Mensch selbst als das einzige denkende Wesen in der Welt die in allen Dingen wohnende Vernunft (Tao) und ist ihm das Gesetz des Himmels selbst eingepflanzt, denkt in ihm selbst s. z. s. der seiner selbst unbewußte Himmel, so ist er von Natur schon auf die Philosophie oder das reine Denken hingewiesen und es liegt ihm die Aufgabe nahe, das, was die Religion nur in der Form der Ahnung bietet, zur klaren Vernunfterkenntniß zu erheben. Mit der Religion selbst aber kann der denkende Geist nicht in Widerspruch gerathen, soll er die höchste Vernunft wirklich erkennen und es gibt daher in China, wie eine Reichsreligion, so eine Reichsphilosophie. An die King des Kongfutsee schließt sich das Denken unmittelbar an, die Schüler des Kongfutsee bringen die Lehre der King zu größerer Bestimmtheit. So schrieb schon Meng-tse Erklärungen zu diesen heiligen Büchern, während der Fürst der Wissenschaft Tschu-hi (1200 n. Chr.) die chinesische Religion zu einer höhern Weisheit und zu einer wahren Wissenschaft zu erheben suchte in seinen Commentaren.

Das Wahrheitsideal der Chinesen, wie es in der Staatsphilosophie des Tschu-hi zu Tage tritt, ist eine bloße Fortbildung und Vertiefung der Reichsreligion. Von der Zweiheit als dem Grunde alles Seins geht auch er aus, aber er sucht zu einer höhern Einheit hindurchzudringen, indem er als solche zunächst die Urmaterie betrachtet, die er im bewegten und ruhenden Zustande denkt; zum Wesen der Urmaterie gehört aber die Ruhe, er setzt daher, um zu einer gewissen Einheit zu kommen, die Urkraft (Tai-ki) über die Urmaterie, läßt diese aus jener entstehen als ruhende und bewegende Materie; da ihm aber der wahre Begriff der Kraft als einer aus sich heraus wirkenden Macht abgeht, so wirft er diese Sätze wieder um und kehrt, da er die Urkraft nicht ohne Materie wirkend zu denken vermag, zu jener Zweiheit zurück; die Zwei bleibt ihm immer die Ursache des Werdens. Die ruhende Materie wird in Bewegung gesetzt durch die Urkraft, aber diese Einwirkung der Urkraft auf die Urmaterie ist eine intermittirende, nach der Bewegung ruht sie wieder und dies erzeugt die ruhende Materie;

die Urkraft enthält also Bewegung und Ruhe und durch die Berührung des ruhenden und bewegenden Princips entstehen die Dinge, in denen sich Yang (das männliche) und Yn (das weibliche Princip) offenbaren; Yang und Yn bilden die fünf Elemente, die Quelle aller Dinge, aber erst im Menschen wird Yang über Yn herrschend; denn er hat Geist und Willen. Die Natur ist das Göttliche, die alldurchwaltende, aber bewußtlose Lebenskraft; so ist auch der Himmel Schangti nur Natur, die göttliche Ordnung und das göttliche Gesetz. Wie die chinesische Religion, so wendet sich auch die chinesische Weisheit dann vornehmlich auf das Praktische und geht, da dem chinesischen Geiste die speculative Spannkraft schnell erlahmt, in Sitten- und Klugheitslehre über, durch welche er des Himmels Ordnung zu erhalten glaubt; auch die Sittenlehre hat sich nicht über die der Reichsreligion erhoben.

Die Abhängigkeit der sonstigen Wissenschaften, soweit sie in China angebaut worden sind, von der Reichsreligion läßt sich nicht verkennen; auf die Natur als das wahrhaft Göttliche mußte der erkennende Geist sich ganz besonders richten und der religiösen Grundanschauung gemäß zunächst auf die Ordnung des Himmels; vom Himmel ist Alles, was da geschieht, abhängig; der Kaiser selbst, der Sohn des Himmels, hat nach den Constellationen des Himmels seine Regierung zu richten; kein Wunder, daß die Astronomie in China besondere Pflege fand, während die übrigen Wissenschaften in den Windeln blieben [12]).

[12]) „Die Astronomie ist sehr früh und ziemlich bedeutend entwickelt, und die Ansicht ist irrig, daß die Chinesen es nicht bis zu einer wirklichen Berechnung der Himmelsbewegung gebracht hätten und ihre Kalender nur durch europäische Astronomen herstellen könnten. Sonnen- und Mondfinsternisse wurden schon im 8. Jahrh. v. Chr. berechnet, und die Kalender sehr sorgfältig gemacht. Die Astronomie ist Staatssache, der Himmel die bestimmende Macht für die Regierung. Die Astronomen sind des Himmels Priester". A. Wuttke, Geschichte des Heidenthums. Bd. 2, S. 31 ff. Vergl. auch Lamont, Astronomie und Erdmagnetismus. Neue Encycl. Bd. 1. S. 183. Arneth, Geschichte der reinen Mathematik S. 184 leitet die mathematische Kenntniß der Chinesen erst aus Indien her; dieselbe ist durch die Buddhisten nach China verpflanzt. — Die Geschichte ist bei den Chinesen nur Chronologie und eine bloße Aufreihung der Thatsachen.

§. 12.

Die Inder.

Die Religion der Inder ist ihrem Wesen nach ein idealistischer Pantheismus, der im Verlaufe der geschichtlichen Entwicklung sich immer mehr durchbildet und daher auch als der Kern aller Wahrheit in dem indischen Wahrheitsideale zu Tage tritt. Wenn aber schon in der indischen Religion uns ein reiches Geistesleben, das nur des Maaßes und der Nüchternheit ermangelt, sich offenbart, so läßt sich dasselbe auch in der Weisheit der Inder erkennen. Zu verwundern ist es nicht, daß bei dieser unverwüstlichen Productivität, besonders der indischen Phantasie, der denkende Geist, so sehr er durch eine Reihe von Jahrhunderten hindurch mit der Religion in Einheit ist, zuletzt doch auch das religiöse Urideal, wie die Götter selbst, in Schein und Trug auflöst. Hatte das religiöse Urideal seinen Ausdruck gefunden in den h. Schriften, den Veden und dem Gesetzbuche des Manu, so lehnte sich an diese Offenbarung zunächst auch der denkende Geist an und seine erste Thätigkeit besteht darin, die Widersprüche in den h. Schriften zu lösen nud den wahren Sinn zu erforschen; daher entfaltet sich auch die indische Weisheit zunächst in der Gestalt der Theologie und dann erst der Philosophie. Sehen wir von der Weiterbildung des Rituals und der Gesetze ab, so ist die Arbeit des indischen Geistes zuvörderst eine dogmatische, also wesentlich theologische, wie sie in den Brahmana d. i. in den dogmatischen Abhandlungen über die Veden, in der Vedantaphilosophie ihren Ausdruck fand. Diese stellt das einheitliche Bewußtsein des Volkes über den Brahmaismus dar, gibt nicht eine auf eigenen Principien ruhende Entwicklung der Wahrheit, sondern ist die erste wissenschaftliche Darstellung der Weisheit der Veden, die erste Entfaltung des Wahrheitsideales aus dem religiösen Urideale. Die Vedantaphilosophie galt als das wahre, lebendige Abbild des religiösen Urideales, aber doch schritt der forschende Geist, von einem tiefern Drange getrieben, über diese Weisheit hinaus und suchte das Göttliche immer selbstständiger zu erkennen; die auf die heiligen Schriften gegründete theologische Erkennt-

niß trieb zur philosophischen Erkenntniß fort, die von ihren eigenen, freilich immer durch das religiöse Bewußtsein bedingten Voraussetzungen ausging; es wird besonders das Bedürfniß lebendig, Brahma in seinem Verhältnisse zu den übrigen Göttern, sowie zur Welt bestimmter zu erkennen, den Nebel, der die ganze indische Götterwelt umfing, zu zerstreuen und auch über das Weseu und Schicksal des menschlichen Geistes zu einer höhern Klarheit zu gelangen. Das System der Mimansa (Forschung) ging nicht mehr unmittelbar von der Offenbarung selbst aus, sondern von dem bestimmten Begriffe des Brahma, in dem sie den Grund alles Seins, wie schon der Brahmaismus selbst, fand; es galt aber besonders die Frage zu lösen, wie dieses immaterielle Sein des Brahma die materielle Welt habe emaniren können und man glaubte eine Lösung darin zu finden, daß man die materielle Welt als solche leugnete, Brahma allein als das wahre Sein anerkannte und die Welt bloß als Täuschung der Sinne erklärte, so daß die schon in der indischen Mythologie bedeutsame Maja hier noch mehr Bedeutung gewinnt. Ist Brahma allein das Seiende, so kann auch die menschliche Seele kein wirkliches, substantielles Sein haben, sondern wie alles Sein nur ein Sein des Brahma ist, so ist auch die Seele und ihre besondere Existenz nur Selbsttäuschung. So löst sich Alles in diesem Nebel des Absoluten auf und für den Menschen gibt es kein Heil, als in dem selbstlosen Rückgang in Brahma. Dasselbe Schicksal, wie den Menschen, trifft die Götter, sie sind auch Nichts als Effulgurationen der Weltseele. Die Vereinigung mit Brahma geschieht auf dem Wege dieser Erkenntniß vom Wesen des Brahma und vom Truge und Schein des eigenen Selbst. Daß diese Lehre mit dem Brahmaismus selbst in Uebereinstimmung ist und das, was die Religion nur in unbestimmter Unklarheit bot, hier zur erschreckenden Klarheit kommt, bedarf keines nähern Beweises.

Dieser Mimansa stellt sich das System der Sankhya, als deren Gründer Rischi Kapila gilt, entgegen; sie geht von dem entgegengesetzten Standpunkte aus; statt die Wirklichkeit der Welt und des Menschen zu leugnen, giebt sie diesen wieder ihr Recht und schreitet lieber zur Gottesleugnung selbst fort. Indem sie von der Reihe der Ursachen zur höchsten hinaufsteigt,

findet sie dieselbe in der ursprünglichen Natur (Mula prakriti), von der alle Wirkungen ausgehen; neben die blinde Natur stellt sie die Seele, welche mit der Natur als Princip der Welt angesehen wird. Dieser Geist (Purusha, Atma) beseelt die Naturdinge; er nimmt den vorgefundenen Körper ein und geht in neue Körper über nach dem Tode des alten, aber diese Verbindung des Geistes mit der Materie macht ihn unselig und so ist die Aufgabe, den Geist von dem Körper dadurch zu befreien, daß er sein wahres Wesen erkennt; der Mensch gelangt zur „Enthüllung des Geistes" in der Befreiung vom Körper. Die Götter werden noch als Seelen anerkannt, aber zuletzt ganz geleugnet. Auf dem Wege der Askese führt die Yoga, die praktische Seite der Sankhyalehre, jenem höchsten Ziele zu. Der Uebergang zum Buddhismus war in der Lehre des Kapila schon gegeben, sie stellt schon den Abfall vom Brahmaismus in sich dar und ist das deutlichste Zeugniß des Verfalls der Volksreligion. — Der Buddhismus hat bei seiner einseitig praktischen Richtung und in seinem Zwiespalte mit Gott und Welt, wie mit dem eigenen Ich, kein tieferes Interesse für die Erkenntniß; er ist, wie vornehmlich ein Produkt des Denkens oder wesentlich durch dasselbe bestimmt, auch schon die höchste Philosophie. Aus dem Grundzuge des religiösen Geistes der Inder, aus seiner Mißachtung der Welt und der Einzeldinge, folgt von selbst, daß hier eine Naturwissenschaft sich nicht wohl entwickeln konnte; der abstracten Richtung des indischen Geistes war aber wohl die Ausbildung der Mathematik und der verwandten Wissenschaften angemessen, in denen auch Großes geleistet ist [13]).

---

13) Die Algebra und das dekadische Zahlensystem ist von den Indern erdacht und von ihnen erst zu den Arabern gekommen. Die Naturwissenschaft muß fehlen, weil dem Inder das Interesse für die wirkliche Natur mangelt; nur die Arzneiwissenschaft hat eine gewisse Ausbildung gefunden. Vgl. Al. v. Humboldt, Kosmos, Bd. II. S. 38. 114. Wie die Entwicklung der Mathematik bei den Indern mit ihrem religiösen Glauben zusammenhängt, zeigt in treffender Weise Arneth, a. a. O. S. 141: „Die Auffassung der Außenwelt war großartiger bei den Indern als bei den Griechen; sie waren schon dahin gelangt, die Körper dieser Welt, die irdischen Gestaltungen in das Unendliche, Unerfaßbare, Unge-

§. 13.

Die übrigen barbarischen Culturvölker.

Die Geschichte der Babylonier und Assyrer liegt in zu tiefem Dunkel, als daß man über die Gestalt des Wahrheitsideales bei diesen Völkern zu einiger Sicherheit gelangen könnte; es scheint, als sei die Entwicklung bei diesen Völkern zu früh in Stockung gerathen und habe bei ihrer weltbeherrschenden Stellung in der Geschichte die Wissenschaft nicht gedeihen können; nur die Astronomie scheint auch hier eine besondere Pflege gefunden zu haben, was wiederum mit der Eigenthümlichkeit der babylonisch-assyrischen Religion in gutem Zusammenhange steht, da diese das Volk wesentlich auf den Himmel und die Gestirne als die Leiter der Geschicke verwies. Auch von den vorderasiatischen Völkern läßt sich nichts Besonderes berichten.

Nicht minder ist die Weisheit Aegyptens in tiefes Dunkel gehüllt; was uns davon berichtet wird, entstammt so unlautern Quellen, daß man besser thut, mit Stillschweigen darüber hinwegzugehen, da man zur Sicherheit und Gewißheit nicht kommen kann; die Götterlehre ist zwar später vielfach ausgedeutet worden; wie weit aber der ägyptische Geist selbst dabei thätig war, läßt sich nicht bestimmen. Die Astronomie wurde auch hier im religiösen Interesse besonders ausgebildet.

In der Zendavesta der Parsen wäre wohl eine gute Unterlage zu einer Fortentwicklung der Lehre gegeben, aber zu einer eigentlich wissenschaftlichen Thätigkeit scheinen die Parsen nicht fortgeschritten zu sein; die spätern Schriften, wie der Buudehesch, sind nicht Producte des speculativen Denkens, son-

---

formte, Ewige aufzulösen, die Welt selbst als das Wandelbare, Vergängliche; die Form, die Gestalt verlor gegen die Substanz, das Göttliche allen Werth. Dieses prägte sich nun in der indischen Mathematik eben so aus wie bei den Griechen, nur im Gegensatze: die Griechen suchten das Gegebene, das Gestaltete, wie es nothwendig so ist, zu erkennen; die Inder forschten, erzeugten Gestaltungen, und begnügten sich zu wissen, daß etwas ist, ohne sich zu kümmern, wie es ist. Wie die Griechen Alles an die Form knüpften, so daß auch rein arithmetische Sätze geometrisch dargestellt wurden, kannten die Inder nur die Zahl, und die Geometrie machte einen Theil ihrer Arithmetik aus".

dern immer noch des religiösen Geistes an sich; Religion und Speculation scheinen sich hier nicht geschieden zu haben.

Zweiter Abschnitt.

Die heidnischen Culturvölker.

§. 14.

Die Griechen.

Es ist eine weit verbreitete Ansicht, daß das Wahrheitsideal der Griechen, sobald der philosophirende Geist mit seiner Ergründung und Entfaltung sich beschäftigte, unmittelbar in einen Widerstreit mit dem religiösen Urideal getreten sei; man glaubt dies darin begründet, daß die griechische Mythologie als ein Erzeugniß besonders der religiös erregten Phantasie das Licht der denkenden Vernunft von Anfang an nicht zu ertragen vermocht habe. Diese Meinung ruht auf einer einseitigen und oberflächlichen Auffassung sowohl der griechischen Religion als der griechischen Philosophie. Auch bei den Griechen bestand ein so enger und inniger Verband zwischen Religion und Wissenschaft, daß sogar die größten Denker dieses Volkes eine Ehre darin suchten, das Heiligthum der Religion der Väter gegen den Spott der oberflächlichen Sophisten zu schützen. Der tiefere Grund jener verkehrten Ansicht ist aber in einer einseitigen Auffassung der griechischen Volksreligion selbst zu suchen. Es ist eine Eigenthümlichkeit derselben, daß sie stets bis zu ihrer Auflösung in dem Flusse einer lebendigen Entwicklung blieb, daß es zu einer Fixirung des religiösen Urideales, einem Abschlusse des religiösen Vorstellungskreises nicht kam, ja, daß der religiöse Geist der Griechen zu einer bestimmten religiösen Lehre nicht fortschritt, sondern diese Entwicklung mehr eine Arbeit des philosophirenden, als unmittelbar des religiösen Geistes wurde. Wie es zuerst in diesem Volke keine Hierarchie gab, so auch keine fixirte Religionslehre oder Dogmatik. Darin war die Möglichkeit freier Bewegung und eines freien Verhältnisses des denkenden Geistes zur Volksreligion schon gegeben, ohne daß darin der Abfall von derseben schon einge-

schlossen wäre. Das religiöse Urideal der Griechen war allerdings in Homer und Hesiod am bestimmtesten gezeichnet und in diesen Götterbildern fand allerdings das Volk die wahre Gestalt seiner Götter, aber es wäre verkehrt, wollte man Homers und Hesiods Gedichte als den feststehenden Kanon der griechischen Volksreligion ansehen; gewiß war das griechische Volk fern davon, hier einen vollständigen, für immer abgeschlossenen Ausdruck seines Glaubens zu finden; hatten schon die verschiedenen Stämme ihre besondern Götterculte, von denen sie nicht ließen, und hat sich aus der Mannichfaltigkeit der religiösen Vorstellungen und Mythen dieser besondern Stämme erst allmählich ein gemeinsamer Glaube gebildet, war es nicht bloß den verschiedenen Stämmen, sondern auch den Dichtern gestattet, die besondern Göttergestalten und ihre Mythen weiter auszubilden, ja wohl umzugestalten, so werden wir berechtigt sein, bei der Beurtheilung des Verhältnisses der griechischen Volksreligion und der griechischen Philosophie uns nicht bloß auf das religiöse Urideal in Homer und Hesiod zu beschränken, sondern vorauszusetzen, daß dem Einzelnen, wie dem Volke selbst, zu diesem Urideale ein freies Verhältniß und deshalb auch eine Vertiefung, Verallgemeinerung und Fortbildung desselben in der bestimmten religiösen Grundrichtung gestattet war, daß aber darin noch nicht ein wirklicher Bruch mit der Volksreligion zu suchen ist [14]).

---

[14]) Eine gewisse Abhängigkeit der griechischen Philosophie von der griechischen Religion gestehen zwar auch die beiden größten Geschichtsforscher auf diesem Gebiete zu: Brandis (Geschichte der griechisch-römischen Philosophie, Bd. 1. S. 17 ff., woselbst z. B. sehr wahr bemerkt wird: „Schwerlich hätte die griechische Philosophie, so lange sie sich unabhängig entwickelte, von der Emanationslehre sich rein erhalten, wäre nicht auch die griechische Religion derselben fremd geblieben") und Zeller (Philosophie der Griechen, Bd. 1. 2. Aufl. S. 34 ff.), welcher z. B. die treffende Bemerkung macht: „Wie vielfach insbesondere die vorsokratische Naturphilosophie mit der Religion und der mythischen Kosmologie zusammenhängt, wollen wir hier nur andeuten. Aus der griechischen Naturreligion mußte wohl zuerst eine Naturphilosophie hervorgehen" S. 37. Aber dieses Verhältniß der griechischen Philosophie zur griechischen Religion ist nicht speciell durchgeführt worden, was auch bei einer reinen Geschichte der Philosophie nicht zu erwarten, und die Abhängigkeit auch der folgenden Perio-

Vergegenwärtigen wir uns nochmals die specifische Gestalt des griechischen Urideales, so lag dieselbe darin, daß das Göttliche zwar zunächst als Naturmacht erschien, doch als eine solche, die sich über die bloße Naturbestimmtheit erhebend, als ein Reich schöner menschlicher Individualitäten dargestellt wurde. Das Göttliche hat also hier eine Doppelgestalt, die Naturbestimmtheit und die Individualität, einen objectiven und zugleich einen subjectiven Charakter, aber beide Naturen sind in sich so einig, weil sie noch nicht in ihrer Gegensätzlichkeit begriffen sind, daß eben diese Harmonie der Natur und des Geistes, des Objectiven und Subjectiven das Wesen des Griechenthums, auch der griechischen Religion charakterisirt. Die Götter selbst haben sich erst aus dem Allgemeinen, dem Naturgrunde erhoben und sind der Natur Herr geworden; daher ist es auch die Aufgabe des Menschen, nicht, sich von der Natur loszulösen, wie die Orientalen forderten, sondern dieser seiner Natur Herr zu werden, die eigene sinnliche Natur auf dem Wege der Erziehung zum unmittelbaren Träger des Geistes zu machen, Natur und Geist zur vollen harmonischen Ausbildung zu bringen. Das, was in der Religion, in der Götterwelt, als unmittelbare Einheit erscheint, tritt in der griechischen Philosophie allmählich in seiner Unterschiedenheit hervor. Wie der religiöse Geist, war auch der denkende Geist der Griechen zunächst an den Naturgrund gebunden und konnte sich erst allmählich aus dieser Gebundenheit befreien und wie zum eigenen persönlichen Bewußtsein, so auch zur Erkenntniß des Göttlichen als einer persönlichen Macht erheben, die sich in der Volksreligion zwar als ein Reich schöner, geistiger Individualitäten darstellte, aber der Art, daß doch schon in dem Göttervater Zeus eine gewisse Ahnung der absoluten, einigen Gottpersönlichkeit hervorbricht. Erkennen wir daher im religiösen Urideale der Griechen schon einen Doppelcharakter des Göttlichen, die bloße Naturmacht und die Persönlichkeit, so ist es ganz in der Ordnung, daß

---

den der griechischen Philosophie von der griechischen Volksreligion ist noch nicht nachgewiesen worden. Die Religion gibt überall den Völkern Geheimnisse zu lösen und schließt besonders im Heidenthum die ganze Culturentwicklung schon in sich.

die denkende Vernunft, durch das religiöse Leben und die religiöse Vorstellungswelt bedingt, zunächst das Göttliche auffaßt in seiner Naturbestimmtheit und daher zuerst die Philosophie als Naturphilosophie erscheint, die sich mit der Ergründung des in der Natur, im Weltganzen wirkenden Göttlichen, des Absoluten beschäftigt; dann erst konnte der andere Factor in der griechischen Volksreligion dem denkenden Geiste zum Bewußtsein kommen, die in den Göttern sich darstellende Subjectivität und Individualität, die Idee der Persönlichkeit, der göttlichen, wie der menschlichen. Es wiederholt sich demnach in der Philosophie der nämliche Proceß, wie in der Volksreligion, wo wir in ähnlicher Weise die pelasgischen Göttergestalten von den olympischen unterscheiden mußten. Es war aber dem griechischen Geiste nicht gegeben, jenen Gegensatz der Natur und des Geistes zu überwinden und in seiner Einheit zu begreifen, sondern indem die Subjectivität immer mehr in der Wissenschaft, wie im Leben, in den Vordergrund trat, war die Harmonie der griechischen Welt zerstört; weder der Mensch, noch seine Götter konnten diese freie Subjectivität ertragen, beide waren damit über ihre Grenzen hinausgeführt; der Olymp mit seiner schönen Götterwelt brach zusammen und mußte dem offenbaren Gotte Raum machen. Indem der griechische Geist den Schleier von dem Götterbilde hob, zerstörte er, wie seines Volkes, so seiner Götter Herrlichkeit.

Hiermit sind auch schon die drei Perioden der Geschichte des griechischen Wahrheitsideales, wie ihr Charakter angedeutet.

In der vorsokratischen Philosophie erscheint das Göttliche noch als unmittelbar eins mit der Natnr, als Naturmacht; wie in der Religion, sind auch in der Speculation die Anfänge kosmogonischer Natur. Der Mensch ist seinem innersten Wesen nach auf die Natur gerichtet, tritt als solcher zurück und läßt in sich nur den Werdensproceß der Natur abspiegeln; denn auf die thatsächliche Erkenntniß der Wirklichkeit, der einzelnen Naturobjecte ist es hier noch gar nicht abgesehen. Das Erkennen ist Anfangs noch ein religiöses, mehr ein unmittelbares, als wirkliche Reflexion oder gar speculatives Denken. Der Geist sucht den Urgrund des Seins zu entdecken; glaubt er

diesen auch mehr im rein Natürlichen zu finden, so setzt dieses doch noch nicht einen Gegensatz gegen die Götter des Volkes voraus; diese selbst haben ja einen Naturgrund und sind auch nach dem Volksglauben nicht vor dem Sein, also nicht die Urmächte der Welt, sondern sie sind erst mit der Welt geworden. Die Götterwelt wird daher zunächst durch diese Naturphilosophie nicht unmittelbar berührt, für sie bleibt immer Raum da, mag auch das Wasser oder das Feuer oder die Zahl das Urprincip der Dinge sein. Es läßt sich sogar nicht leugnen, daß sich diese Naturphilosophie unmittelbar an die Volksreligion anschloß, sie war nur eine Fortsetzung der Kosmogonie des Hesiod; ist hier das Chaos der Grund aller Dinge, über welches sich zur bestimmten Zeit erst eine göttliche, weltbildende Kraft siegreich erhebt und immer herrlichere Gestalten bildet, entstehen hier aus dem Chaos erst die Erde und der Eros und dann erst die Göttergeschlechter [15]) nnd haben diese kosmogonischen Vorstellungen Pherekydes [16]) der Syrer, ein Zeitgenosse des Thales, nnd die Orphiker [17]) nur weiter ausgebildet, indem der Erstere unter den drei Principien Zeus, Chronos, Chthon Zeus als die weltbildende Macht betrachtet, so setzt hier eben die Speculation ein; sie sucht den Sinn des Mythus zn enthüllen und die wahren Principien des Seins zu entdecken, und wiewohl die Naturphilosophie Kraft und Stoff noch nicht klar unterscheidet, wiewohl sie sich zum Begriffe des Geistes nicht zu erheben vermag, so hat sie doch ihren tiefsten Kern der Wahrheit, die Ahnung eines geistigen, weltbildenden Princips, ihrer Verbindung und ihrem Zusammenhange mit der Volksreligion zu verdanken; die Naturmächte sind hier das wahrhaft Göttliche und so haben diese Denker

---

15) Hesiod. Theog. 116 ff.

16) Das Nähere bei Brandis, Bd. 1. S. 78 ff. Zeller, Bd. 1. S. 64 ff.

17) Die Kosmogonie des Damascius stellte voran die Zeit, dann das gewaltige Chaos und den bewegenden Aether; aus dem Chaos ließ der große Chronos im göttlichen Aether ein glänzendes Ei hervorgehen und aus ihm erhob sich der erstgeborene Sohn des weithin reichenden Aethers als Metis, Phanes oder weicher Eros. Phanes erschafft dann die Nacht und die Welt u. s. f. Nach Andern anders.

für den individuellen geistigen Charakter dieser Götter auch wenig Sinn.

Die Abhängigkeit der vorsokratischen Philosophie von den kosmogonischen Mythen tritt sowohl in ihrem Inhalte, als in ihrer Form hervor. Hier, wie dort, hat die Welt einen zeitlichen Anfang und wird erst allmählich aus dem ungeordneten Chaos zum Kosmos umgebildet, selbst die stofflichen Grundprincipien der Dinge, wie wir sie bei den Joniern finden, tragen einen göttlichen Typus an sich; es ist nicht ein leerer Naturalismus, dem ersten Naturphilosophen Thales ist Alles voll Götter [18]). Diese Principien gewinnen aber einen immer geistigern und damit göttlichen Charakter. Von dem bloßen geist- und kraftdurchdrungenen Stoffe steigen diese Denker allmählich empor zu dem Begriffe des Geistes, sie erheben sich von der bloßen Naturseite der Götter zur Erkenntniß ihrer geistigen Individualität. Wie wir aber in der griechischen Volksreligion hinter der Götterwelt noch die dunkle, auch über den Göttern waltende Schicksalsmacht erkennen, so macht sich dieser Gedanke auch in der vorsokratischen Philosophie geltend; vor diesem Geheimnisse bleiben auch diese Philosophen stehen und finden in dieser Macht zum Theil die Lösung aller Probleme, wie das zu erkennen ist in der Dike des Parmenides, in der Tyche des Demokritos u. s. w. Aber auch die ganze Form des vorsokratischen Philosophirens hatte noch eine eigenthümliche Verwandtschaft mit der religiösen Betrachtung, ja mit der specifisch-griechischen religiösen Vorstellungsweise; das Personificiren, Vergöttlichen ist den Pythagoreern und selbst noch Herakleitos und Anaxagoras so gut eigen, wie den Joniern, dem Empedokles u. A. Aber trotzdem läßt sich nicht verkennen, daß diese Naturphilosophie schon in die Gefahr des Gegensatzes gegen den Volksglauben gerieth, schon dadurch, daß sie nicht mehr bloß mit einem religiös und poetisch gestimmten

18) Von Thales, wie von Anaximander und Anaximenes haben Cic., Lact. u. A. behauptet, daß sie ihren Urstoff für die Gottheit erklärt, aber dies ist unwahrscheinlich; mit Recht bemerkt Zeller a. a. O. S. 180 dagegen, daß diese ionischen Naturphilosophen die Götter zu dem Gewordenen rechneten.

Geiste, sondern mit einem nüchternen, verständigen Sinne betrachtete, daß sie zwar immerhin durch die Volksreligion, wie die eigene Religiosität bestimmt war, aber doch danach strebte, einen Standpunkt außer der Religion einzunehmen und die Wahrheit auf eigenem Wege zu finden. Die Wissenschaft ist daher auch hier nicht eine in gerader Richtung fortlaufende und ein der Volksreligion gemäßes Ziel suchende, sondern wenn diese Philosophie auch dazu dient, das Wahrheitsideal in dem religiösen Urideal der Griechen zu enthüllen, so haben doch auch Einzelne schon den Anfang gemacht, das Wahrheitsideal zu finden auch in einer gewissen Abkehr von der Religion.

Das ernstere Philosophiren beginnt eigentlich erst mit Pythagoras; denn die Speculationen der ionischen Philosophen bleiben nur kindliche Versuche, aber das ganze Auftreten und die innere Richtung des Pythagoreismus ist der Art, daß man in seiner Erscheinung schon die Symptome eines gewissen Verfalles der Volksreligion, wenigstens in den Colonien, besonders in Großgriechenland, entdecken muß. Die ganze Tendenz des Pythagoreismus war eine religiös-sittliche. Pythagoras stiftet seinen Bund in der Absicht, durch eine religiös-sittliche Belebung und Stärkung heilsam auf die Gemeinden und Staaten zu wirken. Deuten auch manche Stellen der alten Schriftsteller darauf hin, daß der Pythagoreismus gegenüber dem Polytheismus die Einheit des Göttlichen stärker betont habe, so ist doch nicht anzunehmen, daß die Pythagoreer die Eins mit der Gottheit identificirt haben; im Gegentheil stellen sie als ersten Lebensgrundsatz die Ehrfurcht gegen die Götter hin, oder den Satz: der Gottheit zu folgen und ähnlich zu werden; die Pythagoreer scheinen nicht bloß im Allgemeinen den Götterglauben festgehalten zu haben, sondern auch den Glauben an Dämonen und Heroen [19]). Eine freie, von dem Glauben ab-

---

19) „Die Reinigung der Volksreligion war bei den Pythagoreern nicht mit derselben polemischen Richtung verknüpft, wie bei Xenophanes, und wenn sie auch vielleicht nicht mit Allem einverstanden waren, was Homer und Hesiod von den Göttern erzählten, so bildet doch die Volksreligion als Ganzes die Voraussetzung ihrer eigenen Welt- und Lebensansicht, und es ist kaum nöthig, in dieser Hinsicht noch besonders an ihre Apolloverehrung, an ihre Verbindung mit den Orphikern, an ihre Vorliebe für

weichende Ansicht tritt besonders in ihrer Lehre von der Weltbildung, wie von der Seelenwanderung hervor, doch darf man dies wohl als eine freie, nicht oppositionelle Fortbildung der Volksreligion gelten lassen, da andrerseits der Glaube sowohl an das körperliche Leben in einer seligen Welt, als auch an die Strafe im Tartarus stehen bleibt.

Anders ist freilich schon das Verhältniß bei den Eleaten, besonders bei Xenophanes. Dieser ist, indem er nach den Principien des Seins forscht, irre geworden an dem Volksglauben; das Walten der Gottheit erkennt er an, aber an ihrer Vielheit und menschlichen Beschränktheit nimmt er Anstoß und so bleibt ihm nur das Göttliche schlechthin als das wahre Sein, wie es in der Welt als seiner Erscheinung sich darstellt [20]); vor dem Geiste dieses Denkers öffnen sich zuerst bei den Griechen die finstern Gründe des Pantheismus, in denen die Götter, wie die wirkliche Welt untergehen. Xenophanes greift aber selbst zuerst den Volksglauben an, den vielen Göttern setzt er den Einen Gott und Herrn gegenüber, der nicht geworden, sondern ewig und unveränderlich, aber nicht persönlich ist; er stellt zuerst den Satz auf, daß der Mensch die Götter schaffe nach seinem Bilde, daß der Neger sie schwarz und plattnasig, der Thracier blauäugig und rothhaarig darstellt, wie die Pferde und Ochsen, wenn sie malen könnten, sie auch als Pferde und Ochsen malen würden; er tadelt Homer und Hesiod streng darüber, daß sie den Göttern Mord, Ehebruch und alles Unsitt-

---

religiöse Symbolik u. s. zu erinnern." Zeller a. a. O. S. 333. Wenn daher auch der oben citirte Spruch aus dem aureum Pythagoreorum carmen v. 1 ff.:

Ἀθανάτους μὲν πρῶτα θεούς, νόμῳ ὡς διάκεινται,
τίμα καὶ σέβου ὅρκον, ἐπειθ᾽ ἥρωας ἀγανούς,
τοὺς δὲ καταχθονίους σέβε δαίμονας, ἔννομα ῥέζων etc.

vgl. Mullachii fragmenta philos. graecorum Bd. 1, 133 nicht dem Pythagoras selbst entstammt, so ist es doch im Geiste desselben gedichtet.

20) Εἷς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος,
οὔτε δέμας θνητοῖσιν ὁμοίιος οὔτε νόημα.
Οὖλος ὁρᾷ, οὖλος δέ νοεῖ, οὖλος δέ τ᾽ ἀκούει etc.
Mullach a. a. O. S. 101.

liche andichten; die Gottheit ist nicht beschränkt[21]). So wahr und gerecht auch dieser Tadel erscheint, so ist doch nicht zu verkennen, daß dem Xenophanes andrerseits alles tiefere Verständniß für den tiefern Inhalt der griechischen Religion, besonders seinem pantheistischen Zuge gemäß für alles Individuelle und Persönliche gemangelt zu haben scheint, so daß sich ihm das Absolute in ein unbestimmtes Allgemeines auflösen mußte, vor dem nicht bloß die Wirklichkeit, sondern auch die Persönlichkeit verschwand. **Parmenides** setzt zwar diese Polemik nicht fort, schweigt aber doch fast gänzlich von den Göttern, knüpft jedoch wieder an die alte Mythologie an, indem er die Verbindung der Stoffe durch die Göttin geschehen läßt und den Eros das erste Geschöpf der weltbeherrschenden Göttin nennt[22]); er kann eben doch nicht ohne Götter auskommen. Schon mit Zeno ging die eleatische Schule in die Sophistik über. Aus dem Pantheismus des Ein und Alles kam auch **Heraklit**, jener tiefe und dunkle Denker, nicht heraus. Auch er geht von dem Sein aus, aber dieses Sein ist ihm in stetem Flusse und Werden, dessen Princip er im Feuer zu erkennen glaubt; denn das Feuer waltet ohne Rast und Ruhe in Allem und indem es die Dinge immerdar umwandelt, muß es der Grund alles Wechsels der Erscheinungen selbst sein; der Streit oder der Gegensatz ist ihm der Vater und Herr aller Dinge; denn durch die Gegensätze und ihre Vereinigung entsteht das neue Leben. Von hier aus kommt Heraklit zum Begriff der Gottheit; denn sie ist das Wesen, welches die Gegensätze erzeugt und aufhebt, ihr

---

21) *„Ἀλλὰ βροτοὶ δοκέουσι θεοὺς γεννᾶσθαι (ὁμοίως)*
τήν σφετέρην τ' αἴσθησιν ἔχειν φωνήν τε δέμας τε.
Ἀλλ' εἴτοι χεῖρας γ' εἶχον βόες ἠὲ λεόντες,
ἢ γράψαι χείρεσσιν καὶ ἔργα τελεῖν ἅπερ ἄνδρες,
ἵπποι μὲν θ' ἵπποισι, βόες δέ τε βουσὶν ὁμοίας
καὶ κε θεῶν ἰδέας ἔγραφον καὶ σώματ' ἐποίουν
τοιαῦθ', οἷόν περ καὶ αὐτοὶ δέμας εἶχον ὁμοῖον.
Πάντα θεοῖς ἀνέθηκαν Ὁμηρός θ' Ἡσίοδός τε,
ὅσσα παρ' ἀνθρώποισιν ὀνείδεα καὶ ψόγος ἐστί“ etc. v. 5 ff.
Mullach S. 101 ff.

22) *„Ἐν δέ μέσῳ τούτων Δαίμων ἣ πάντα κυβερνᾷ.* v. 128.
Πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων“. v. 132.
Mullach a. a. O. S. 127 ff.

muß sich Alles fügen zur Harmonie der Welt; denn die Gottheit ist die *δίκη*, das Verhängniß, die Nothwendigkeit (*ἀναγκή*), von der Alles abhängt und beherrscht wird; Heraklit nennt wohl diese Gottheit auch Zeus, aber dieser Zeus ist mit dem Urfeuer identisch, so daß wohl ein Gedanke, welcher dem Volksglauben zum Grunde lag, zum Rechte kommt, aber doch in dieser pantheistischen Färbung für den Volksglauben gefährlich war. Dennoch scheint Heraklit in einen offenen Gegensatz und in eine ähnliche scharfe Polemik, wie Xenophanes, nicht eingetreten zu sein; tadelt er auch den halben Wahnsinn und die Zuchtlosigkeit der dionysischen Orgien, greift er auch selbst den Bilder- und Opferdienst an, so scheint er doch in einer heiligen Scheu vor den Göttern stehen geblieben zu sein; er redet selbst oft von den Göttern, Dämonen und Heroen und leitet die wahre Weisheit her von dem Befragen der Gottheit. Man darf überhaupt, um das Verhältniß der Philosophie zur Religion gerecht zu beurtheilen, nicht fordern, daß sie die ganze Götterwelt in ihr Denken hereinziehe; geht die Philosophie auf das Wesen der Dinge ein, so kann sie auch nur auf das Wesen dieser Götter eingehen; hier sucht sie eben zunächst nur den allgemeinen Naturgrund, der allen Göttern gemeinsam ist, tiefer zu erforschen; ja, sie kann auch wohl, wie z. B. hier Heraklit thut, bei Einem Gotte und der Idee, die er repräsentirt, stehen bleiben und diese verallgemeinern und in ihr das Wesen aller Dinge finden; verlangen darf man nicht, um die Orthodoxie eines Philosophen zu approbiren, daß er alle Götter in seinem Denken untergebracht haben soll. Das Heidenthum hat ja diesen Mangel, daß das Göttliche verendlicht wird, und die Philosophie hat die Götterwelt von dieser Verendlichung zu befreien und muß dann freilich dazu helfen, daß dieselbe in ihrer Unvollkommenheit offenbar wird.

Jenes allgemeine Sein ist auch das Princip des Empedokles; er denkt dieses Sein als die vier Urstoffe oder Elemente, aus denen Alles zusammengesetzt ist [23]); als die Ursache

23) *Τέσσαρα τῶν πάντων ῥιζώματα πρῶτον ἄκουε*
πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖαν ἰδ' αἴθέρος ἄπλετον ὕψος·
ἐν γὰρ τῶν ὅσα τ' ἦν ὅσσα τ' ἔσσεται ὅσσα τ' ἔασιν. v. 59 ff.

ihrer Verbindung und Trennung sieht er die Liebe und den Haß an; die Liebe nennt er *Ἀφροδίτη*, *Κύπρις*, *Φιλότης*, den Haß *Νεῖκος*; die Liebe verbindet, der Haß brennt. Mag Empedokles auch diese nur als Kräfte gedacht haben, so personificirt er sie doch und knüpft bestimmt an die religiösen Vorstellungen an; über diesen beiden Mächten steht auch bei Empedokles, wie in der Volksreligion, die Nothwendigkeit und der Zufall. Auch sonst kann man bei Empedokles ein inniges Verhältniß zu den Göttern erkennen; er überschätzt nicht das menschliche Wissen, sondern ist der Beschränktheit desselben sich wohl bewußt, er bittet selbst die Götter (v. 45), ihn vor der Vermessenheit zu bewahren, die mehr aussagen will, als Sterblichen erlaubt sei. Dennoch haben die Götter dieses Philosophen einen naturalistischen Charakter, sie sind (v. 131 ff.) gleich den Thieren und Menschen aus den 4 Elementen entstanden, sie sind ihm nur *δοκυχαίωδες* langlebende; den Elementen selbst, wie den bewegenden Kräften gibt er Götternamen; den Apollo aber hat er besonders verherrlicht und ruft auch die Musen an, ihm gute Rede von den seligen Göttern zu verleihen. Hinter dieser Welt des Streites liegt auch dem Empedokles ein seliger Urzustand, ein goldenes Zeitalter, in dem volle Harmonie und Seligkeit herrscht, aber die ursprüngliche Ordnung ist gestört. Die Erde selbst erscheint ihm als eine Höhle, in welche er aus dem seligen Himmel herabgestürzt sei (v. 29 f.); die Dämonen, die durch Mord und Neid sich versündigt haben, müssen durch menschliche und thierische, ja, auch durch Pflanzenleiber wandern, bis sie zuletzt zur göttlichen Herrlichkeit zurückkehren, Vorstellungen, die zwar nicht unmittelbar aus der Volksreligion genommen sind, aber an dieselbe anknüpfen und die orphischen und pythagoreischen Lehren nur weiter ausführen. Hier ist nicht eine Abkehr von der Volksreligion, sondern ein Versuch, sie weiter zu entwickeln und zu vertiefen; aber auch

---

womit zu vergleichen:

Τέσσαρα γὰρ πάντων ῥιζώματα πρῶτον ἔασι·
Ζεὺς ἀργὴς Ἥρη δὲ φερέσβιος ἠδ' Ἀϊδωνεύς
Νῆστίς θ' ἡ δακρύων τέγγει κρούνωμα βρότειον. v. 159 ff.
Mullach a. a. O. S. 2. 4.

Empedokles kann die Individualität der Götter noch nicht begreifen, er bleibt an dem Naturgrunde derselben haften, wiewohl er sich ziemlich eng an die Volksreligion anschließt. Danach wird das Verhältniß der Philosophie zur eigentlichen hellenischen Götterwelt immer lockerer; den Atomisten verschwindet das Geistige, wie das Göttliche fast unter den Händen, es bleibt ihnen nur der Stoff und das Geistige ist nur eine Spiritualisirung der Atome. Hatte Empedokles aus den 4 Elementen das bestimmte Sein abgeleitet, so dachten sich die Atomisten, Leukipp und Demokrit, alles Körperliche aus den unveränderlichen Atomen zusammengesetzt, die in ihrer Qualität gleichartig, in ihrer Quantität ungleichartig sind; die Atome werden durch den leeren Raum auseinandergehalten, so daß ein Ding entsteht durch die Vereinigung und vergeht durch die Trennung der Atome und durch ihre Veränderung wechselt. Die Atome werden durch eine anfangslose Bewegung im unendlichen Raume schwebend erhalten; der Grund der Bewegung wird in der Nothwendigkeit gefunden. Durch diese Bewegung, die das Gleiche verbindet, entstehen die Welten. Wie die Seele des Menschen nur körperlicher Stoff, wenn auch der feinste und beweglichste ist (Feuer), so ist die ganze Welt mit Feuerstoff, Seelenstoff erfüllt, was Demokrit wohl auch das Göttliche nennt, ziemlich einerlei mit der Schwere. Die Atome bezeichnet Demokrit auch selbst als Götter, aber die Götter des Volkes sind ihm nur Nebelbilder der Phantasie und er löst sie wohl ganz und gar in seine physikalischen Begriffe auf; unter Zeus denkt er die obere Luft; man hat nach seiner Meinung in Folge des Eindruckes gewaltiger Naturerscheinungen diese personificirt und zu Göttern gemacht und doch wagt er diese Götter nicht schlechthin zu leugnen; er betrachtet sie als Dämonen, die in der Luft ihre Wohnung haben und durch von ihnen ausströmende Bilder sich den Menschen offenbaren; sie sind guter und böser Art, aber nicht unsterblich.

Es ist wohl erklärlich, daß dieser naturalistischen Weltanschauung, die sich ganz und gar auf den Stoff beschränkt, wie der Geist überhaupt, so auch die persönlichen Götter unverständlich bleiben mußten; in der Atomistik ist die Naturseite des griechischen religiösen Urideales in aller Einseitigkeit zur

Geltung gebracht; es ist Nichts als die bloße Natur übrig geblieben und der Geist, wie die Götter, sind fast gespensterhafte Naturmächte. In den mythischen Mächten der Liebe und des Hasses hatte Empedokles, in der bewußtlosen Nothwendigkeit die Atomistik die höchste bestimmende Macht des Seins gefunden; Anaxagoras, das Unzureichende dieser Versuche, die Zweckmäßigkeit in dem Werdensprocesse der Natur zu erklären anerkennend, leugnete alles Entstehen und Vergehen und betrachtete das Erstere als Verbindung, das Letztere als Trennung des Stoffes und nahm zuerst als bewegende und ordnende Macht den *νοῦς* an; diesen Geist denkt er als seinem Wesen nach einfach, als das feinste und reinste von allen Dingen, mit keinem Dinge gemischt, in allen Dingen gleichartig. Der *νοῦς* ist die absolute Macht über den Stoff, den er deshalb in Bewegung setzt; er hat ein unbeschränktes Wissen, so daß er Alles auf das Beste ordnet; doch beschreibt Anaxagoras diesen Geist auch wieder als das dünnste von allen Dingen und erkennt in den verschiedenen Gegenständen bald einen größern, bald einen kleinern Geist, und da dem *νοῦς* überdieß die freie Selbstbestimmung abgeht, so ist er doch nicht wirkliche Persönlichkeit, er ist nicht Schöpfer der Welt, sondern nur ihr Beweger; nachdem er die Welt in Bewegung gesetzt hat, tritt er wieder zurück und so ist er in der That, wie Plato bemerkt, nur ein deus ex machina. Anaxagoras hat ein neues Princip entdeckt, aber seine Consequenzen nicht gezogen, er schließt die Naturphilosophie ab und deutet das Princip der neuen Periode, das des Geistes, an, sinkt aber selbst wieder in den Realismus zurück. Gegen Anaxagoras wurde in Athen die Anklage des Atheismus erhoben, nicht sowohl wegen dieses seines neuen Gottesbegriffes, als vorzüglich wegen seiner Vorstellungen von der Sonne und dem Monde — ein Beweis, daß die Griechen die Speculation über das Göttliche im Allgemeinen, über die Entstehung der Welt u. s. w. frei ließen, weil die griechische Religion hierüber eine bestimmte Lehre nicht ausgebildet hatte; auch die Religion des Volkes erkannte in den Göttern überhaupt eine allgemeine, göttliche Macht und sah die besondern Götter nur als Individuationen dieses Absoluten an, hielt aber an diesen besondern Göttern mit aller Energie

des Glaubens fest, weil es eben in diesen das Göttliche faßbar und anschaubar vor sich hatte. Anaxagoras selbst scheint auch diesen Volksglauben nicht angegriffen zu haben [24]), das Göttliche ist auch ihm mehr Naturmacht, als wirklicher persönlicher Geist, aber indem er diesen Geist als nothwendig postulirt, hat er der folgenden philosophischen Forschung ihre Bahn gewiesen; sie hat die Aufgabe, das Göttliche nicht bloß als Naturmacht, sondern als individuelle, persönliche Macht zu begreifen und dadurch auch die andere Seite im griechischen religiösen Urideal zur vollen Geltung zu bringen.

In der Naturphilosophie ist das Denken allmählich an der bloßen Natur zum Begriffe des Geistes emporgestiegen; ehe aber diese neue Aera der Speculation beginnen konnte, mußte das bisherige Denken in seiner ganzen Einseitigkeit aufgedeckt werden. Dies geschah durch die Sophisten. Sie, die nun als die Philosophen des Tages auftreten, gleichen ganz und gar den freigeisterischen Humanisten in der Reformationszeit oder den Encyclopädisten und Aufklärern im vorigen Jahrhundert. Was ihnen eine besondere Bedeutung gibt in der Geschichte des griechischen Geisteslebens, ist dieses, daß sie das Recht der Subjectivität, wenn auch in der extremsten Weise, zur Geltung zu bringen suchen, dadurch mit der Vergangenheit, die sich ganz der Macht der Objectivität unterworfen hatte, vollständig brechen und einer neuen Geistesrichtung den Weg bahnen. Der Gedanke des Anaxagoras von dem bewegenden Geiste hatte wie ein Blitz in den Seelen gezündet, aber statt diesen Gedanken weiter zu verfolgen, trugen sie ihn auf das menschliche Subject über und machten den Menschen zum Maaße aller Dinge; sie lösten die alten Normen des Denkens, des Glaubens und sittlichen Thuns auf, wandelten die tiefdenkende Speculation in spielende, freche Eristik, den frommen Glauben in maaßlosen Zweifel an allem Heiligen, das sittliche Thun, wie es normirt wird durch das Herkommen und sittliche Gesetz, in libertinistische Willkür und Selbstsucht um. Da es für sie eine objective Wahrheit nicht mehr gibt, sondern nur ein subjectives Meinen

---

24) Die Götterlehre deutete Anaxagoras nach Diog. Laert. l. II, 11 allegorisch.

ohne tiefern Grund, so kann auch der Glaube des Volkes nur auf Täuschung beruhen. Protagoras sagt: „Von den Göttern kann ich Nichts wissen, weder daß sie sind, noch daß sie nicht sind [25]).“ Kritias erklärt sich die Entstehung der Götter aus Erfindung zur Verhütung des geheimen Unrechts, denn wären die Götter nicht erfunden, so müßten die Menschen in ihrem Glauben einig sein; Prodikus sieht in den Göttern nur vergötterte Naturmächte und Naturerscheinungen. So ist der Mensch die einzige wirkliche Macht, die übrig bleibt, und der Dienst des Egoismus der einzig wahre Cultus. Der Geist ist seiner selbst bewußt geworden, in der Naturphilosophie hatte er kein Recht, die Sophistik hat ihm dieses Recht erobert. Es war die Aufgabe der neuen Periode, das seiner selbst Herr gewordene Subject wieder in seine Schranken zurückzuweisen und in ein neues Verhältniß zur Objectivität zu setzen, neben der Natur auch den Geist zur Geltung zu bringen. War in der ersten Periode das Denken auf die bloße Natur gerichtet und hatte es auch das Göttliche nach seiner bloßen Natur zu erfassen gesucht, so wendet sich nun die denkende Betrachtung auf die ideale Welt, das Reich des Geistes, sie sucht die Dinge an sich, ihr Wesen zu erkennen; das denkende Subject reißt sich aber nicht von der Objectivität los, sondern indem es seiner selbst als Geist bewußt geworden ist, so erkennt es das wahre Sein der Dinge im Geiste, nicht im eigenen, sondern im allgemeinen Geiste, in der Idee. Mit Recht hat man daher diese Philosophie die Philosophie des objectiven Gedankens genannt; denn das denkende Subject denkt als das allgemeine Subject, nicht als isolirtes, abstractes Subject, wie dies bei den Sophisten der Fall war, es bietet nicht sein Denken, sondern das Denken. Es ist also nur die innere Natur des religiösen Urideales, welches hier zur Geltung kommt; die Götter sind nicht abstracte Wesen, sondern ihres Wesens Wurzel ruht in der allgemeinen Natur und sie stellen das Göttliche schlechthin in der Form der Individualität dar.

Diese neue Richtung des Denkens wurde durch Sokrates begründet und eingeleitet; er ist die incarnirte Philosophie des

---

25) Diog. Laert. IX, 51.

Gedankens oder des Geistes; denn seine Persönlichkeit läßt sich von seiner Philosophie nicht trennen, Beides ist in ihm Eins. Sokrates erscheint dem Xenophon als das Ideal eines Weisen, eines Geistesmenschen, eines ἀνὴρ καλὸς κἀγαθός, sein ganzes Wesen ist von der Frömmigkeit und Ehrfurcht gegen die Götter durchdrungen [26]); als praktischer Weiser stellt er die Weisheit in seinem Leben dar, lehrt sie als die wahre Tugend seinem Volke und besiegelt sie mit seinem Tode. Der Ausgangspunct des sokratischen Philosophirens ist das γνῶθι σεαυτόν, doch liegt bei dieser Selbsterkenntniß immerhin der Hauptton auf dem Erkennen; denn mit Recht sagt Schleiermacher: „Das Erwachen der Idee des Wissens und die ersten Aeußerungen derselben, das muß zunächst der philosophische Gehalt des Sokrates gewesen sein"; er richtet sich mit der ganzen Energie seines Willens auf dieses Wissen hin, nicht auf die Natur, sondern zunächst auf das eigene Selbst; die Selbsterkenntniß ist ihm der Grund des wahren Wissens, das Subject soll sich als erkennendes seines Gegenstandes wirklich klar und deutlich bewußt werden, es begreifen. Der Weg zu diesem wahren Wissen ist zuerst das Bekenntniß der Unwissenheit d. h. die Lossagung von allem Scheinwissen und aller Selbsttäuschung; hieraus fließt von selbst das Verlangen nach einem wahren Wissen, das Suchen einer tiefern Erkenntniß, zu ihr leitet die sokratische Methode hin, durch die Induction wird die dunkle und verworrene Vorstellung zum Begriffe umgewandelt. Sokrates war fern davon, sich in neue naturphilosophische Speculationen zu verlieren, sondern all sein Wissen ist auf das innere und sittliche Leben als letztes Ziel gerichtet; die Tugend sebst besteht nach ihm im Wissen d. h. in der klaren Erkenntniß des Objects, der Mittel und Zwecke der Handlung; Wissen und Thun des Guten war ihm unmittelbar eins; weil die Erkenntniß eine einige ist, so sind ihm auch alle Tugenden eine und alle in gleichem Maaße lehrbar [27]). Als erstrebens-

26) Mem. I, 1, 11. IV, 8, 11. „Niemand hat jemals vom Sokrates etwas Gottloses gesehen und gehört"; „er war so fromm, daß er Nichts ohne den Rath der Götter that" u. s. w.

27) Die Beweisstellen bei Ueberweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie Bd. 1. S. 58.

werth erscheint ihm allerdings die Tugend besonders um des Nutzens, um des eigenen Wohles willen, doch ist sie ihm auch der Weg zur Erhebung über die sinnlichen Begierden und zur Annäherung an die Götter. Das sittliche Bewußtsein stellt er nicht auf sich selbst, sondern im tiefen Gefühle der Unzulänglichkeit der menschlichen sittlichen Kraft findet er Stärkung und Erhebung derselben im Glauben an die Gottheit und ihren Beistand; das sittliche Bewußtsein selbst aber weist er in seiner Unsicherheit hin auf die Offenbarung der Gottheit durch Orakel und innere Eingebung [28]). Daher unterwies er seine Schüler, die sich ihm hingaben, zuerst über die Götter und machte ihnen das Walten derselben in der Weltordnung, wie im eigenen Innern offenbar. Er zuerst erfaßte das Absolute als Persönlichkeit, die Gottheit ist ihm durch das Weltall [29]) verbreitete, die Welt ordnende und zusammenhaltende Vernunft, die ihrer selbst, wie der Dinge Herr ist; er hielt es für eine strafbare Kühnheit, über die Substanz der Gottheit etwas bestimmen zu wollen und beschäftigte sich nur damit, die Existenz der Götter zu erweisen aus ihren Werken [30]). Die Götter sind ihm die allwissenden und allgegenwärtigen Lenker der Menschen und die Urheber der Naturgesetze. Er betete die drei Classen der Götter an: die unsterblichen Götter, auch die Gestirne, die Söhne und Töchter dieser Götter oder die Dämonen und Halbgötter und endlich die Heroen oder die vergötterten Menschen (Apol. p. 10) und opferte ihnen sowohl in seinem Hause, als öffentlich. So bewährte er selbst in seinem Leben den apollinischen Spruch, daß man die Götter nach der Weise und den Satzungen der Väter verehren müsse. Daß er z. B. im Eutyphron p. 6 sich gegen die der Götter unwürdigen Volksvorstellungen, wie sie besonders in den Mythen von den Götterkämpfen sich vorfinden, erklärt, thut seiner Uebereinstimmung

---

28) **Brandis** a. a. O. Bd. II, 1. S. 56 ff.

29) Xen. Mem. IX, 3, 13. *ὁ τὸν ὅλον κόσμον συντάττων τε καὶ συνέχων, ἐν ᾧ πάντα καλὰ καὶ ἀγαθά ἐστι.* Mem. I, 4, 17. *ἡ ἐν τῷ παντὶ φρόνησις.* I, 4, 18. *τὸ θεῖον τοσοῦτον καὶ τοιοῦτόν ἐστιν, ὥσθ' ἅμα πάντα ὁρᾶν και πάντα ἀκούειν καὶ πανταχοῦ παρεῖναι καὶ ἅμα πάντων ἐπιμελεῖσθαι αὐτούς.* IV, 3, 14.

30) Mem. IV, 3, 13.

mit der Volksreligion noch keinen Abbruch. Wie den Götterglauben, scheint Sokrates auch die religiösen Vorstellungen der Griechen von einem Jenseits, einem Gerichte, einem Orte der Strafe und des seligen Lebens festgehalten zu haben; von seinem festen Glauben an die Unsterblichkeit der Seele hat noch der Mund des Sterbenden Zeugniß abgelegt. Es ist eine tiefe Religiosität, die wir in diesem edlen griechischen Weisen bewundern, seine ganze Seele ist in das Göttliche versenkt, er lauscht der Stimme der Götter in den Sprüchen des Apollo, in denen er die Idee der Wahrheit und des Wissens versinnlicht fand, wie auf die Stimme in seinem eigenen Innern, auf sein Dämonion [31]) und stellt sich uns dar als der griechische Philosoph, in welchem die Philosophie mit dem heiligen Väterglauben in einer einzigen Harmonie stand, wie weder vor ihm, noch nach ihm; auf dem Grunde dieses Glaubens steht er fest und geht einen sichern, bewundernswerthen Gang, schaut aber schon ahnend durch die dunkle Hülle des griechischen religiösen Urideales den wahren Gott, der ein Gott ist der Götter; denn auch in Sokrates tritt schon die Unhaltbarkeit des griechischen Polytheismus zu Tage.

Indem wir die sogenannten unvollkommenen Sokratiker, die Megariker, Cyniker und Cyrenaiker, die das sokratische Ideal nur einseitig auffaßten, übergehen, treten wir an den größten Schüler des Sokrates, den Plato, heran. Er faßt die Wahrheit des bisherigen Philosophirens in seinem Denken zusammen, lehnt sich aber unmittelbar an Sokrates an und bringt den sokratischen Grundsatz, daß aus der Erkenntniß des Wesens und Begriffes der Dinge alles wahre Wissen und Handeln hervorgehe, zur allseitigen Geltung, aber Plato geht zu dem Gedanken fort, daß nur der Begriff oder die Idee das wahre Sein sei und dieses selbst nur Wahrheit habe, soweit es von der Idee durchdrungen und erfüllt sei. Die platonische Philosophie ist ein Idealismus des Gedankens. Durch das ganze platonische Denken geht aber nicht bloß ein idealer, sondern ein tiefreligiöser Zug. Plato findet den Grund des Phi-

---

31) Ueber das Dämonium vgl. die eingehende Erörterung bei Zeller a. a. O. Bd. II. S. 60 ff.

losophirens in der Sehnsucht der in das Erdenleben herabgesunkenen Seele, die Ideen, wie sie dieselben in der Präexistenz geschaut, in der schönen Erscheinung sich zur Anschauung zu bringen [32]; es ist die Sehnsucht der Seele nach Unsterblichkeit, die Macht der Liebe, aus den endlichen Schranken in die Unendlichkeit sich zu erheben, der Drang nach der Darstellung der Idee in Wissen und Leben. Aus den niederen Sphären der Sinnlichkeit wird der Geist allmählich durch die dialektische Methode zur Erkenntniß der Idee des Guten erhoben und damit nothwendig zur Freiheit von allen Banden der Sinnlichkeit [33]. So gelangt der Mensch durch die Philosophie zur Gottähnlichkeit, ein Ziel, dem die Religion selbst zustrebt [34]. Die Ideenlehre ist in der platonischen Philosophie der Mittelpunkt und können wir daher, da sie uns zur platonischen Theologie überleitet, sie hier nicht übergehen. Der Begriff, die Idee ist das Allgemeine, das Bleibende im Wechsel der Erscheinungen, das wahre Sein und darum ihre Erkenntniß das wahre Wissen. Dieses Allgemeine hat, losgetrennt von den Dingen, eine besondere Existenz für sich; in dem überweltlichen Orte schauen die Götter und reinen Seelen dieses absolute Sein an; die Ideen sind die in dem intelligibeln Orte (*τόπος νοητός*) wohnenden ewigen Urbilder des Seienden und nur durch das Denken zu erkennen; denn die sichtbaren Dinge als die Gegenstände der Wahrnehmung sind nur ihre Schattenbilder; man darf daher auch die Ideen nicht als bloße subjective Vorstellungen ansehen, sie sind selbständige Realitäten. Die Ideen in ihrer Gesammtheit stellen die Ideenwelt dar [35]; als höchste Idee und als das Princip alles Seins betrachtet Plato die Idee

---

32) Phaedr. 241 ff.

33) de republ. 514.

34) Phaedr. 253 u. parall. *καὶ ἐφαπτόμενοι αὐτοῦ τῇ μνήμῃ, ἐνθουσιῶντες, ἐξ ἐκείνου λαμβάνουσι τὰ ἔθη καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα, καθόσον δυνατὸν θεοῦ ἀνθρώπῳ μετασχεῖν.* Plato bewegt sich in dieser Stelle ganz in den religiösen Volksvorstellungen, um den Gedanken anschaulich zu machen, so daß diese capp. des Phaedr. sehr bedeutsam erscheinen für die richtige Auffassung des Verhältnisses Plato's zur Volksreligion.

35) Tim. 49.

des Guten [36]), jedoch hat er diesen Gedanken nicht gründlich durchgeführt und darum bleibt der Begriff dieses Absoluten selbst unbestimmt. Fassen wir nun die religiöse Stellung Plato's schärfer in das Auge, so ruht nach ihm das Gottesbewußtsein in dem Innersten des Menschen und steigert sich in dem Maaße, als man selbst mit dem Göttlichen zusammenwächst, Gottes Freund wird; er vertheidigt die Religion gegen den Unglauben [37]) und findet den tiefern Grund der Irreligiösität in der Verkehrtheit der Gesinnung und im Unverstande; er ist fern davon, die dem Menschen zugängliche Gotteserkenntniß als eine vollkommene anzusehen, „nur soweit es die Natur zuläßt, nur im Bilde vermögen wir die Gottheit oder die Idee des Guten zu erkennen, nur durch Wahrsagung sie zu ergreifen, sie kaum und nicht hinlänglich zu fassen". So erkennt er die der menschlichen Weisheit gesetzten Schranken im Gebiete der höchsten Erkenntniß an und muß schon durch diese Scheu, die Grenzen zu überschreiten, davor bewahrt bleiben, den Volksglauben zu verwerfen oder gar zu verspotten; seine Absicht geht vielmehr darauf, die Volksvorstellungen zu verklären, indem er den Anthropomorphismus, dem die Dichter, wie das Volk selbst huldigten, als dem Absoluten, der Majestät der Götter widersprechend abweist und hiergegen wohl auch härtere Worte braucht [38]), aber darum ist er noch nicht geneigt, die Götter ganz und gar zu verflüchtigen, zu abstracten Wesenheiten zu verkehren; dazu war er zu sehr Grieche; doch das ist ihm allerdings eigenthümlich, daß er vor dem Gotte oder der Idee des Guten die Götter zurückweichen läßt; aus den vielen Gottpersönlichkeiten tritt das Eine Göttliche in seiner Absolutheit hervor. Der Grundbegriff des Göttlichen ist nach Plato, daß es sei das Absolut-Gute, das Bleibende im Veränderlichen und deshalb das Unveränderliche, das absolute Wissen und Wollen; es strebt als neidlose und heilige Macht, die Welt in

---

36) de republ. IV, 506—509. 517.

37) Das Dasein der Gottheit wird besonders erwiesen in legg. X, 889 ff. Diese Schrift stellt sich überhaupt milder gegen den Volksglauben, als de rep.

38) de republ. II, 377, d ff.

sich zu verklären; indem es selbst das Gute ist, ist ihm das Böse fremd, will es nur die Darstellung des Guten und da die Gottheit selbst die ordnende und leitende Macht in der Welt ist, so kann sie auch hier nur das Gute wollen, auch im Kleinsten, es muß Alles ihrem Zwecke dienen. Die Frage, ob dieser Gott, der im Timäus dargestellt wird als der Urheber und Vater des Weltalls, das sie aus einem chaotischen Urstoffe, auf die ewigen Ideen als Musterbilder schauend, bildet, von Plato wirklich als Persönlichkeit gedacht sei, ist nicht sicher zu entscheiden, da dieser Gedanke nicht bestimmt durchgeführt ist [39]), aber doch hat diese Gottheit den Typus der Persönlichkeit und Plato konnte wohl, da er die Gottpersönlichkeit, wenn auch in der Vielheit, schon in der Volksreligion vorfand, wenn auch nicht im klaren Bewußtsein, doch in der Vorstellung haben.

Den besten Aufschluß über das Verhältniß Plato's zur Volksreligion würde der Timäus geben, wenn nicht gerade diese Schrift einen so dunkeln mythischen Charakter hätte, daß sich die wirkliche Absicht des Philosophen nur schwer entdecken läßt. Bedeutsam ist besonders die Stelle Tim. 13: „Ueber die übrigen Götter aber zu sprechen, um ihrer Erzeugung nachzuforschen, übersteigt unsere Kräfte, vielmehr müssen wir denen, die früher darüber gesprochen, da sie ihrer Behauptung nach Abkömmlinge der Götter waren und doch wohl genau ihre eigenen Vorvordern kannten, Glauben beimessen; sonach ist es unmöglich, den Göttersöhnen den Glauben zu verweigern; wir müssen ihnen den Gesetzen gehorchend glauben, obgleich sie ihre Reden nicht durch wahrscheinliche und schlagende Gründe unterstützen, sondern ihnen Wohlbekanntes zu verkünden behaupten". Läßt sich auch in dieser Stelle, welcher die Aufzählung der Volksgötter folgt, eine gewisse Ironie nicht verkennen, so bleibt es doch immer merkwürdig, daß Plato sich im Folgenden selbst diesem Mythus anschließt und die Götter, nicht mehr den Weltbaumeister, die noch nicht erschaffenen lebendigen Geschöpfe schaffen läßt, indem er nur die unsterbliche Substanz, das Göttliche den Göttern darbietet, das Uebrige aber von die-

39) Tim. 28, d.

sen selbst gestalten läßt. So viel ist ersichtlich, daß Plato nicht in einen offenbaren Gegensatz gegen die Volksreligion treten will, sondern sich an ihre Vorstellungen anlehnt; es ist auch nicht zu begreifen, warum in dem platonischen Vorstellungskreise die alten Volksgötter keinen Raum finden sollten; sind dem Plato der Kosmos, die Erde und die Gestirne göttliche Wesen, so knüpft er ja damit unmittelbar an die Mythologie an. Die Gestirne erscheinen als selige, mächtige Wesen [40]), sie geben dem Menschen Vorzeichen der Zukunft und beeinflussen sein Schicksal; sollen doch auch im platonischen Staate die hellenischen Götter verehrt werden, ja, auch die Orakel Apollo's gewissen Einfluß behalten — Alles ein Beweis, daß Plato seinen Gottesbegriff nicht in so schneidendem Widerspruche mit der Volksreligion fand, als seine Ausleger geltend machen; wollte man aber hinter jenen Aussprüchen unseres Philosophen nur eine Accomodation aus Furcht vor dem hellenischen Religionstribunal suchen, so würde sein Charakter nur in ein schlechtes Licht gestellt werden [41]).

Das platonische Denken ist aber trotzdem über den allgemeinen Volksglauben schon hinausgeschritten, weiter, als es vielleicht diesem großen Denker selbst bewußt geworden sein mag; das Göttliche ist hier zuerst in seiner Einheit und wenigstens relativen Absolutheit erfaßt unter dem bestimmenden Principe der Idee des Guten; das ewige Licht des Absoluten, was die griechischen Volksgötter nur in der Zerstreuung darbieten, ist hier in der Einen Gottheit als in Einem Punkte gesammelt; vor diesem Lichte müssen allerdings die besondern Götter erbleichen und zurücktreten, aber erst nachdem sie diese Gottheit mit ihrem eigenen Schmuck geziert haben. Ohne die griechische Volksreligion als Unterlage wäre eine platonische Philosophie, wäre das platonische Gottesideal gar nicht denkbar und möglich gewesen; denn dasselbe ist ein Abbild des Zeus, des Königs und Herrschers der Götter und Menschen, aber die dunkle religiöse Vorstellung ist zu höherer Klarheit und zu höherer Vollendung er-

40) Tim. 40.

41) Das Verhältniß Plato's zur Volksreligion bei Zeller, a. a. O. Bd. II. 1, 598 ff. Brandis, a. a. O. Bd. II. 1. S. 331 ff.

hoben und bald wird das religiöse Bewußtsein, nachdem es diesen Gott geschaut, sich selbst zersetzen. Der Einfluß der griechischen Religion auf das platonische Denken ließe sich wohl auch in Plato's Ideenlehre nachweisen; denn nicht mit Unrecht nennt Aristoteles die platonischen Ideen verewigte Sinnendinge [42]); das Einzelne wird hier verallgemeinert, vergöttlicht; wie die Götter der Volksreligion nichts Anderes als vergötterte Kräfte der Natur oder des geistigen Wesens, so sind nach Aristoteles' treffender Bemerkung jene Ideen nur potenzirte Naturdinge, ein in's Uebersinnliche erhobenes Sinnliches. In Plato hat das religiöse Urideal der Griechen als Ideal der Wahrheit seinen höchsten Ausdruck gefunden, er ist der wahre Höhepunkt des griechischen Denkens; in Aristoteles wird dieses zwar allseitiger, nüchterner und gründlicher, aber das wahre ideale Leben beginnt doch schon in ihm zu sinken, durch seinen Realismus wird doch nur der Verfall der griechischen Götter- und Menschenwelt angezeigt und auch angebahnt. —

Dem veränderten Geiste der Zeit gemäß wendet Aristoteles, der Schüler Plato's, das Denken nicht zunächst auf die Welt der Ideen, sondern auf das Wirkliche; er sucht das Wesen der sinnlichen Dinge zu erkennen und findet dieses in der Erscheinung; denn diese ist die Verwirklichung der Idee. Indem Aristoteles das Sein nun näher betrachtet, unterscheidet er die Materie und die Form; die Materie ist das unentwickelte, potentielle Sein, die Form das entwickelte actuelle Sein; die Materie ist das Mögliche, die Form das Wirkliche, Form und Materie sind demnach die beiden realen Principien der Dinge. Da die Materie in sich die Möglichkeit des Werdens schließt, so ist sie die Grundlage alles Seins; die Materie hat ein natürliches Verlangen nach der Form und diese ist die Entelechie der Materie, die Form bringt also die Materie zur Gestaltung, zur Wirklichkeit, sie ist die Bewegung in der Materie und die Bewegung ist das Bestimmtwerden der Materie durch die Form. Die Bewegung setzt aber ein doppeltes, das Bewegende und das Bewegte voraus. Nun läßt sich aber keine Bewegung

[42]) Metaph. II, 2 αἰσθητὰ ἀΐδια.

[43]) Vgl. die übersichtliche Darstellung bei Ueberweg a. a. O. S. 154 ff.

denken ohne eine Urbewegung, alles Bewegende setzt ein erstes Bewegendes voraus, das der Urgrund aller Bewegung ist. Dieses erste Bewegende (πρῶτον κινοῦν), das selbst unbewegt und ewig sein muß, ist die Gottheit; sie bewegt nur, wird aber nicht bewegt; sie kann der Veränderung nicht unterworfen sein, weil sie sonst keine gleichförmige Bewegung hervorrufen könnte, ihre absolute Nothwendigkeit hält das Weltall zusammen. Alles Materielle ist aber veränderlich und begrenzt; soll daher das Urbewegende unveränderlich und unbegrenzt sein, so muß es immateriell sein, untheilbar und außer dem Raume, die reine Energie. Demnach ist die Gottheit immaterielle Substanz. Da aber nur das Denken frei ist von aller Materialität und alleiu den Zweck in sich selbst hat, so muß die Gottheit reines Denken sein; denn nur als der denkende Geist ist die Gottheit das wahre Sein, der Urquell alles Lebens. Dieses Denken kann nur das Vollkommenste zu seinem Juhalte haben, so muß also Gott als denkendes Wesen sich selbst denken und in diesem Denken seiner selbst besteht die absolute Seligkeit Gottes. Der Wille tritt in dem Gottesbegriffe des Aristoteles zurück und damit der bedeutsamste Factor der Gottpersönlichkeit. Gott verharrt nur im Denken seiner selbst, in der seligen Selbstbeschauung, greift aber nicht handelnd in die Welt ein. Man muß zwar anerkennen, daß die aristotelische Gottesidee das, was die griechischen Götter kennzeichnet, das Denken, das Selbstbewußtsein in dem Einen Gotte zu vereinigen suche, aber doch geht sie nicht über die Gottesidee der Volksreligion hinaus; denn die hellenischen Götter sind wenigstens auch thätig-wirksame Mächte; das universale und absolute Wirken und Walten Gottes in der Welt hat aber weder der aristotelische Gottesbegriff, noch die Volksreligion und dennoch die Volksreligion noch mehr, und auch der sokratisch-platonische Gottesbegriff steht darum, weil er den Willen in der Gottheit zur Geltung bringt, höher als der aristotelische; es kommt bei Aristoteles mehr die Welt zum Rechte, als die Gottesmacht in der Welt, mehr der reale, als der ideale Factor im Reiche des Seins; der Aristotelismus ist daher eine Umkehr des Platonismus, wie ja auch die größte Bedeutung des Aristoteles in seinen physikalischen und ethischen Forschungen zu suchen ist, die aber nicht

ein bloßes Conglomerat von Einzelheiten sind, sondern unter den philosophischen Gesichtspunkt der aristotelischen Grundprincipien gestellt sind [44]).

Bei der logisch-strengen Form des aristotelischen Denkens und seiner nüchternen Klarheit wäre es erklärlich, wenn dieser Philosoph seinen offenen Gegensatz gegen die Volksreligion ausgesprochen hätte; sein Gottesbegriff, so einseitig er auch ist, hat doch eine viel größere Bestimmtheit, als der platonische und man sollte meinen, daß ihm gegenüber die hellenischen Göttergestalten hätten verschwinden müssen; aber dennoch ist das Verhältniß des Aristoteles zur Volksreligion nicht ein feindseliges; die alten Mythen sind ihm Reste einer untergegangenen Weisheit und so findet er in ihnen auch Keime der Wahrheit; ähnlich wie eine spätere Philosophie sieht auch er in der Religion die Wahrheit in einer niedern Form. Er erkennt es als einen Segen der Volksreligion, wie der Religion überhaupt an, daß sie den Glauben an das Göttliche erhalte und überliefere, läßt aber freilich, wie Plato, nur die Gestirne als höhere und erhabene Wesen gelten; er spricht sich darüber also aus: „Auch wir haben allen Grund, den alten Glauben unseres Volkes für wahr anzuerkennen, daß es unter den Dingen, denen Bewegung zukommt, ein Unsterbliches und Göttliches gebe, dessen Bewegung keine Grenzen hat, sondern selbst die Grenze des Uebrigen ist; denn die Kreisbewegung des Himmels umschließt, selbst vollkommen und ohne Anfang und Ende, alle die unvollkommenen Bewegungen, denen ein Anfang und Ende zukommt. Deshalb haben die Alten den Himmel den Göttern zugetheilt, weil er allein unsterblich ist" [45]). Legt auch der Philosoph dem

---

44) Der aristotelische Gottesbegriff ist daher kein theistischer; überdieß bemerkt Schwegler: Geschichte der Philosophie S. 77 nicht ohne Grund, daß Aristoteles die Idee seines absoluten Geistes, wenngleich durch manche Consequenzen seines Systems auf sie hingetrieben und in zahlreichen Wendungen auf sie vorbereitend, doch nicht vollständig abgeleitet und noch weniger auf den Grundlagen und Grundvoraussetzungen seiner Philosophie befriedigend vermittelt habe u. s. w. Vrgl. auch sonst die guten Bemerkungen zur Kritik des Aristoteles bei Lange: Geschichte des Materialismus, S. 85 ff.

45) Met. 8: „Daß die Gestirne Götter seien und das Göttliche (als

Volksglauben hier seine Gedanken unter, so ist er doch fern davon, in demselben nichts als Thorheit und Aberwitz zu erkennen, er sucht die griechische Volksreligion in seiner Weise zu erklären und wendet sich daher besonders, wie seine Vorgänger, gegen die anthropomorphistischen Verunstaltungen des Götterideales; bedenklicher war freilich sein Gottesbegriff in der Hinsicht, daß er von einem besondern Walten Gottes in der Welt Nichts weiß und ihm die göttliche Vorsehung mit der allgemeinen Gesetzmäßigkeit der Natur (mit der Naturordnung) zusammenfällt; er hat daher kein Verständniß für die individuelle Gestalt der Götter, für die Mythen, in denen sich eben das Leben der Götter, ihr Wesen und Handeln darstellt und faßt seine Ansichten über den Volksglauben in die Worte zusammen: „Das Wahre im Volksglauben ist die Anerkennung höherer himmlischer Naturen, das Uebrige aber sind mythische Zuthaten zur Ueberwindung der Menge, der Gesetzgebung und dem Nutzen zu lieb"; demnach schließt er die Volksreligion nicht von seinem Staate aus und deutet selbst verschiedene Mythen physikalisch oder ethisch aus. —

So hat die Philosophie in ihrer zweiten Periode neben dem Naturcharakter besonders den Geistescharakter der Götter zu erfassen und zum vollen Begriffe des Absoluten zu erheben versucht; das Räthsel zu lösen, wie Gott und Welt im Zusammenhange stehen, ist ihr so wenig gelungen, als der Volksreligion; die Einseitigkeiten und Mängel dieser haften mehr oder weniger auch der Philosophie an; die Götter werden nie Herrn über die Welt oder die Materie, aber doch ist besonders in

Einheit) die ganze Natur umfasse, ist auch von den Alten unter der Hülle des Mythus überliefert und nur um die Menge dafür zu gewinnen und aus Gründen der Gesetzlichkeit und Zuträglichkeit, mit fabelhaften Zuthaten über die menschen- und thierähnliche Gestalt der Götter und ähnlichen verwischt worden. Dergleichen abstreifend ergreift man als Kern, daß sie die ersten Wesenheiten für Götter hielten: so daß sich auch hier bewährt, mehr wie einmal sei jede Kunst und Theorie entdeckt und nach ihrem Untergange hätten als Ueberbleibsel derselben, solche Annahmen bis auf die gegenwärtige Zeit sich erhalten." Brandis, a. a. O. II, 2, 1. S. 538 f. und die dort angeführten Beweisstellen, auch vgl. Zeller, a. a. O. II, 2. S. 622 und Schwegler, a. a. O. S. 78.

Sokrates und Plato das Wesen des griechischen Geistes nicht bloß, sondern besonders auch der griechischen Religiösität zum Bewußtsein gekommen, zugleich mit dem lebhaften Gefühl des Unzureichenden des griechischen Glaubens und Denkens; in Aristoteles bahnt sich schon der Uebergang zur dritten Periode der griechischen Philosophie und Culturgeschichte; denn diese ist nur das deutliche Abbild von dem Verfalle des griechischen Volkslebens. Das, was die Volksgemeinschaft und ihre Glieder bisher verbunden hatte, die gemeinsame Religion, Staatsordnung und Sitte, beginnt sich zu lockern und zu lösen, das Subject zieht sich auf sich selbst zurück und mußte es thun, da ihm nirgends mehr ein sicherer Halt geboten war. Unter diesen Verhältnissen kann auch das Denken nicht mehr darauf gerichtet sein, das Allgemeine, das Substantielle zu begreifen, sondern in dem Verfalle des Volkes und der allgemeinen Auflösung kann es nur die Aufgabe haben, dem philosophirenden Subjecte noch einigermaßen einen festen und sichern Halt zu geben; es handelt sich für dasselbe nur darum, durch die Weisheit einen Ersatz zu finden für alles das, was es verloren; ist es dabei auch immerhin noch, wenn auch nur durch die Erinnerung, an die Vergangenheit gebunden und sucht deshalb auch noch an die Religion des Volkes anzuknüpfen, so ist doch das religiöse Interesse nicht das primäre, sondern es geht nur neben dem andern höchsten praktischen Interesse, Gewißheit und Sicherheit zu finden, her; es sucht sich demnach mehr frei zu machen von aller Abhängigkeit von den Göttern nicht bloß, sondern auch von der Natur und Menschheit, da es eben von dem negativen Geiste der Zeit beherrscht ist; das Subject ist autonom geworden und läßt sich nicht mehr eine bestimmte Weltanschauung aufdringen, sondern sucht selbst eine solche und findet in ihr die einzig bestimmenden Principien für sein Denken, Leben und Handeln. Es tritt ein Zustand erst des Indifferentismus gegen die Religion der Väter, dann der offenbarsten Feindseligkeit ein; die Geschichte des griechischen Volkes, wie des griechischen Denkens steigt nicht mehr aufwärts, sondern abwärts, geht nicht mehr einer neuen großen Entwicklung, sondern seiner totalen Auflösung entgegen. Die Religion ist als solche keine Macht mehr in der Zeit, das Denken tritt an

ihre Stelle oder eine subjective Religiösität, die sich durch die Volksreligion nur unwillkürlich noch bestimmen läßt. Wo man der alten Götterwelt noch einen Raum läßt, wandelt man sie erst nach seinem eigenen Denken um und zerstört sie selbst, indem man sie zu ehren meint oder vorgibt. Da also hier das Wahrheitsideal der Griechen, wie es in ihrer Religion gegeben war, nicht eine bestimmtere Gestalt gewinnt, sondern an seine Stelle nur ein subjectives Wahrheitsideal gesetzt wird, so können wir über diese Periode schneller hinweggehen.

Es kommt hier der Stoicismus, der Epikureismus, der Skepticismus und der Neuplatonismus in Betracht.

Der **Stoicismus** hat immer noch einen positivern Charakter, als die folgenden Philosophenschulen; die Philosophie ist ihm Lebensweisheit und alle Erkentniß hat dies Ziel, zum rechten Leben zu führen. Indem die Stoiker zunächst den Widerspruch des Geistigen und Materiellen zu lösen suchen, stellen sie den Satz auf, daß es ein immaterielles Sein nicht gebe, sondern daß alles Wirkliche auch Körper sei; Gott und Welt ist ihnen Eins [46]) und wenn sie auch Gott als thätiges, die Welt als leidendes Princip der Dinge unterscheiden, so ist ihnen Gott als das Weltfeuer (*πνεῦμα τεχνικόν, νοῦς πυρανός*) doch nur die Weltseele und die Welt sein Leib; weil diese Weltseele alles durchdringt [47]), so ist ihnen Alles göttlich — der offenbarste Pantheismus. Doch macht sich auch hier wieder die alte religiöse Vorstellung von der Nothwendigkeit geltend; denn die Gottheit ist ihnen die Alles nach unwandelbaren Gesetzen beherrschende und gestaltende Nothwendigkeit und daher muß sich ihr Alles fügen. Von dem Alles durchdringenden künstlerischen Feuer geht Alles aus und in dasselbe kehrt Alles im ewigen Kreislaufe zurück; der ewigen Vernunft, die auch im Einzelnen ihre Zwecke verfolgt, hat sich der Weise zu beugen und sein Leben diesem allgemeinen Weltgesetze gemäß zu gestalten — das ist der höchste und letzte Zweck des Lebens. Diese stoische Weltseele ist aber gänzlich in der Welt beschlossen

---

46) Nec sine Deo est natura nec Deus sine natura, sed idem est utrumque. Senec. de benef. l. IV, c. 8.

47) *Πνεῦμα διῆκον δι' ὅλου τοῦ κόσμου.* Diog. Laert. VII, 139.

und hat durchaus keinen persönlichen Charakter. Der Stoicismus ist seinem Grunde nach eine Wiederbelebung der heraklitischen Philosophie, doch wesentlich erweitert und vertieft durch die vorangegangene philosophische Entwicklung und die praktische Tendenz. Das Göttliche ist nur das Allgemeine, aber in diesen Zeiten war es nicht mehr möglich, mit der Unbefangenheit des Heraklit der Volksreligion gegenüberzustehen. Der Naturgrund in den Volksgöttern und ihr göttliches Wesen ist vermischt, die einzelnen Götter nach ihrer wahren Eigenthümlichkeit können in diesem Systeme keinen Platz mehr finden; wie Zeno Gott und Natur identificirt, identificirt er daher auch die Götter mit den Naturobjecten, das Feuer oder den Aether mit dem Zeus, die Sonne mit Apollo, den Mond mit Artemis; die Mythen werden ebenso physikalisch ausgedeutet, Kronos wird zur Zeit, die Titanen werden zu den Elementen der Welt und s. w.; womit Aristoteles nur schüchtern begonnen, das wird hier mit selbstbewußter Kühnheit weiter geführt; Persaeus läßt die Götter des Volksglaubens schon aus der Apotheose berühmter Männer und nützlicher Dinge entstehen. Dennoch will der Stoicismus mit dem Volksglauben nicht brechen, er will ihn nur vernünftiger machen; der Hymnus des Kleanthes auf Zeus beweist, daß die Stoiker selbst von einem tiefen religiösen Geiste durchdrungen waren, aber es ist doch nicht mehr ein natürlicher, unmittelbarer, sondern ein erkünstelter Glaube; die Begeisterung gilt auch nicht den Göttern des Volkes, sondern dem eigenen Göttergebilde.

Schlimmer noch war es bei den Epikureern. Die Philosophie des Epikur ist der offenbarste Eudämonismus; das Philosophiren hat gar keinen höhern Zweck, als, zu einem glückseligen Leben zu führen. Die Lust und zwar die bleibende Lust *ἡδονὴ καταστηματικη* ist das höchste Gut des Menschen; die wahre Lust besteht in der Ataraxie oder höchsten Schmerzlosigkeit und die Weisheit hilft zur klugen Berechnung und Abwägung, wie man das ganze Leben zu einem dauernden Zustande der Glückseligkeit machen könne; daher hat auch die Physik keine andere Absicht, als den Menschen von der abergläubischen Furcht vor den die Lust störenden Mächten zu befreien, zu welchen auch die Götter gehören. Eigentlich hat der epikureische Atomismus,

der die Welt aus der Bewegung der Atome entstehen läßt, für die Götter gar keinen Raum; in der Unvollkommenheit der Welt und in der Seligkeit der Götter, die durch die Weltschöpfung gestört würde, glaubt Epikur den Grund zu finden, daß die Welt nicht durch eine vernünftige Ursache hervorgebracht sein könne. Hat schon die Physik des Epikur den Zweck, von der Furcht vor den Göttern zu befreien, so ist Epikur doch, trotzdem sein ganzes Denken dem widerspricht, so inconsequent, die Existenz der Götter zu behaupten; weder der Mensch, noch die Welt braucht die Götter und doch sind sie [48]); denn, schließt Epikur, wenn sie nicht wären, hätte man nicht allgemein an dieselben geglaubt. Da nach seiner Ansicht alle Vorstellungen wahr sind, so müssen auch die religiösen Vorstellungen Wahrheit haben; freilich ist auch die Furcht ein mitbestimmender Factor der Entstehung des bestimmten Götterglaubens; timor facit deos. Die Götter des Epikur sind das Ideal der Seligkeit; sie haben ihren Wohnsitz in den leeren Zwischenräumen zwischen den unendlichen Welten und führen dort ein seliges, ungetrübtes Leben, kümmern sich, damit sie nicht in ihrer seligen Ruhe gestört werden, um die Welt gar nicht, so daß auch Niemand Ursache hat, sie zu fürchten. Der Epikureismus ist das deutliche Zeugniß des Verfalles des griechischen Volkslebens, der Abkehr der Philosophie von der Volksreligion; was er noch übrig läßt, ist ein willkürliches Zugeständniß, nicht eine Vertiefung in den Glauben, sondern eine Anpassung desselben an die eigene Idee, eine willkürliche Accomodation.

Dem Skepticismus, einem Pyrrho, Timon, Karneades u. s. w., konnte weiter Nichts übrig bleiben, als sich indifferent gegen den Volksglauben zu verhalten; da er mit den Stoikern und Epikureern das gemeinsame Ziel, das glückselige Leben, hatte, und um sich durch Nichts mehr in dieser Glückseligkeit stören zu lassen, an aller Gewißheit der Erkenntniß zweifelte. Der Eudämonismus ist immer der Untergang der Religion; man wagte weder die Götter zu leugnen, noch auch ihre Existenz zu behaupten und fand Genüge darin, wenn man äußer-

---

48) Epicuraei Deos oratione relinquunt, re tollunt. Cic. de nat. d. I, 17—20.

lich am Cultus Theil nahm, ohne Herz und ohne wahre Gottesfurcht. Dazu kam noch, daß man auch vom historischen Standpunkte aus den Götterglauben auflöste, wie Euhemerus[49]), Dionysius Skytobrachion u. A. thaten; selbst das Theater, auf welchem erst die Götter verherrlicht wurden, wurde nun der Schauplatz ihrer Verspottung und Verlästerung; nur im Interesse des Staates erhält man die Culte noch aufrecht; man erfand noch neue Mythen zu den alten zur bloßen Belustigung — schon ehe das Christenthum auftritt, ist das griechische Heidenthum in sich zerfallen, vor dem unbekannten, nun offenbaren Gotte mußten auch die Griechen und ihre Götter sich beugen. Aber doch will sich das Heidenthum immer noch nicht gefangen geben, man macht immer neue Versuche, mit dem Flitter einer neuen Weisheit die heidnische Thorheit zu überdecken — der letzte Versuch ist der Neuplatonismus. Die Hauptabsicht des Neuplatonismus geht darauf hin, des Göttlichen unmittelbar gewiß zu werden; dies ist ihm nur möglich durch die Ekstase, in welcher der Unterschied zwischen Erkennendem und Erkanntem aufhört; die Ekstase ist die unmittelbare Anschauung des Absoluten und deshalb höchste Seligkeit. Der Neuplatonismus unterscheidet drei kosmische Principien; er steigt über die Weltseele und Weltvernunft hinaus zu dem Ur-Einen, das nur geschaut, aber nicht begriffen werden kann. Aus diesem Urprincipe ist der göttliche Verstand und die Weltseele, welche die Sinnenwelt mit göttlichem Leben erfüllt, hervorgegangen. Die Weltvernunft ist die erste Emanation des Absoluten, ihr Inhalt ist die Ideenwelt, welche alle sinnlichen Dinge in unmittelbarer und unkörperlicher Weise in sich schließt; aus dieser Vernunft emanirt die Weltseele, das Abbild der Vernunft, welche eine die Ideenwelt abbildende Sinnenwelt hervorbringt; ihre himmlischen Kräfte verbinden sich mit der Materie und so entsteht die Welt der Erscheinungen. Je größer die Entfernung der Einzeldinge von ihrem Urquell ist, desto unvollkommener sind sie. Die Menschenseelen sind ebenfalls aus dem *νοῦς* emanirt und durch das Verlangen nach dem Irdischen aus dem göttlichen Leben in die Sinnenwelt

---

49) Mullach, a. a. O. Bd. 2. S. 437 f.

herabgesunken und haben sich durch Versenkung in die Ideenwelt wieder in die Heimath zu erheben. Die Götter sind die persönlichen Kräfte des göttlichen Weltlebens; die überweltlichen treten mit der Welt in keine Berührung, die weltbeherrschenden aber sind die Nationalgötter (μερικοί, ἐθνάρχαι); sie stehen aber unter der höchsten Gottheit und sind nur Emanationen derselben. So suchte man der schon gesunkenen Götterwelt ein neues Leben zu geben, aber diese Götter sind mehr Gespenster, als Götter, ihr Wesen ist ganz verändert und ihre Existenz ganz und gar abhängig gemacht von dem subjectiven Leben. Man suchte das Gemeinsame aller Volksreligionen zu finden und diese dadurch zu vereinigen, aber indem man die griechische Religion mit den fremden Religionen vermischte, löste man sie in ihrer Eigenthümlichkeit auf; den Untergang des Heidenthums konnte man durch diesen phantastischen Synkretismus nicht hemmen. Der Neuplatonismus war nur eine Restauration des alten Glaubens für Phantasten und Schwärmer, bald mußte auch diese Selbsttäuschung schwinden, das Volk selbst hatte sich diesen Phantasiegebilden nie zuwenden mögen, es hatte ein höheres Bedürfniß. Der Neuplatonismus ist nur ein vorübergehender Rausch, dem eine Ernüchterung bald folgen mußte.

Die Geschichte des griechischen Wahrheitsideales führt den Beweis, daß auch die Griechen in ihrer Wahrheitserkenntniß stets abhängig blieben von der Volksreligion; indem diese schwindet, sinkt auch alle Hoffnung, die Wahrheit erkennen zu können; die Philosophie hat den Wahrheitsinhalt der griechischen Religion enthüllt, sie ist die Darstellung des griechischen religiösen Urideales in der Form der Lehre; da aber das religiöse Urideal der Griechen selbst ein Gemisch von Wahrheit und Lüge war, so konnte die Philosophie schließlich nur mit der Auflösung dieses Urideales selbst endigen.

Denselben Charakter, wie die Philosophie, tragen auch die Einzelwissenschaften bei den Griechen. Kein Wunder, daß unter dem glücklichen Himmel Griechenlands, wie die Kunst, so auch die Wissenschaft in ihrem wahren Wesen zuerst hervortrat; wirkten dazu auch verschiedene Ursachen mit, insbesondere die Eigenthümlichkeit des Landes, die nationale Anlage der Griechen, die glückliche Stellung des Volkes in der Geschichte,

so ist doch die Religion des Volkes auch hier der grundbestimmende Factor. Neben der Gebundenheit des Geistes an die Natur lag hier doch schon eine gewisse freie Stellung der Welt gegenüber vor unsern Augen, aus welchem Verhältnisse jene harmonische Einheit der Natur und des Geistes sich entwickelte, welche das Griechenthum vornehmlich charakterisirt. Tritt in der ersten Periode mehr die Gebundenheit hervor, so in der mittleren mehr die Einheit des Geistes mit der Natur und erst in der letzten Periode das Auseinanderfallen beider Momente. Dem entsprechend fängt in der ersten Periode vorwiegend die Naturwissenschaft sich zu entfalten an; sie ist aber ebenso noch mit der Naturphilosophie vermischt, wie die Geschichte mit der Logographie: es ruhen beide in den Windeln der Mythologie. Erst allmählich lösen sich die besondern Wissenschaften aus diesem allgemeinen, religiös-bedingten Wissensdrange los und es entstehen zunächst die Physik und Mathematik, sodann die Geschichte als Historiographie d. h. „Verzeichnung des Selbsterlebten und Gesehenen oder Erforschten" mit Hekatäus und Herodot. Indem der Geist auf den oben angedeuteten Wegen mehr zur Selbsterkenntniß fortschreitet, empfängt jede Wissenschaft ihre Besonderheit, wie es am klarsten in Aristoteles zu erkennen ist.

In der Mathematik wurden die Grundprobleme für alle Zeiten gelöst und die Bücher Euklids bilden noch jetzt die Unterlage alles mathematischen Wissens; auch in der Astronomie erhoben sich die Griechen weit über ihre Vorgänger, sogar die Medicin gewinnt in Galenus und Hippokrates ihre ersten wissenschaftlichen Vertreter. Die Geschichte findet in Xenophon und Thukydides ihre Meister und selbst die Geographie beginnt man schon als besondern Wissenszweig zu behandeln. Mit dem Verfalle des griechischen Lebens geht auch das selbständige Schaffen auf dem Gebiete der Wissenschaft zu Ende und die letzte Aufgabe bleibt nur für die alexandrinischen Gelehrten, die errungenen Schätze zu sammeln, zu sichten und zu bewahren. Wollten wir im Einzelnen zeigen, wie abhängig sogar bei den einzelnen Forschern ihre wissenschaftliche Stellung und Bedeutung von ihrem Verhältnisse zur Volksreligion sei, so würde das zu weit führen; es genügt darauf hinzuweisen, daß

die Möglichkeit der griechischen Wissenschaft durch die specifisch-griechische Religiosität bedingt war, wie z. B. in der Geschichtsdarstellung des Herodot so gut, wie des Thukydides sich der eigenthümlich religiös gerichtete Geist ihrer Zeit abspiegelt. Daß daneben andere Factoren mitgewirkt haben, ist schon oben anerkannt worden.

§. 15.

Die Römer.

Wenn die Römer als ein Mischvolk einen gewissen Mischlingscharakter haben, was auch in ihrer Religion zum Ausdrucke kam, und auch dadurch gerade das Streben nach Vereinigung bedingt und die Formen des römischen Nationallebens darum um so empfänglicher für alles Fremde waren, so geht doch, wie durch die Religion, so durch die Geschichte der Römer der gemeinsame Grundzug, eine Weltherrschaft auf dem Grunde des römischen Lebens herzustellen. Dem dienen die Götter und der Cultus, dem dient die Entwicklung des Rechtslebens im Volke, darin ruht überhaupt die providentielle Stellung der Römer in der Geschichte. Wie Jupiter Capitolinus der Herr der Welt, so ist Rom die Mitte und Herrscherin der Welt geworden und zwar war es eine Weltherrschaft, die organisirend auf die Gesellschaft, das Volksleben wirkte, wie ja auch die lateinisch-römische Religion es vornehmlich mit den Grundlagen des geselligen Lebens zu thun hat und die römische religio das innere Band ist, welches den großen Staatsorganismus zusammenhält. Ruht in der Weltherrschaft die eigenthümliche Mission Roms, so ist es kein Wunder, daß in der Lösung dieser Aufgabe, welche die Kräfte der Nation auf Jahrhunderte in Anspruch nahm, sich das ganze römische Volksleben verzehrte und mit der Erreichung dieses Zieles auch erstarb.

Originales hat Rom fast in keinem Gebiete des Geisteslebens geschaffen, weder in der Kunst, noch in der Wissenschaft; in der Philosophie setzt sich der Epikureismus, Stoicismus und die Akademie fort, aber Eklekticismus bleibt das Eigenthümliche des römischen Denkens; die geistigen Eroberungen Grie-

chenlands werden nur auf römischen Boden verpflanzt, um von da aus weiter in die zukünftige Geschichte geleitet zu werden. Originales hat das römische Volk seinem Berufe gemäß nur hervorgebracht in der Rechtswissenschaft und höchstens noch in der Geschichte und der Staatsberedtsamkeit; es lag dies in seiner Aufgabe und seinem Charakter begründet.

Dritter Abschnitt.

Das Wahrheitsideal bei den Israeliten und den christlichen Völkern.

§. 16.

Die Israeliten.

In dem auserwählten Volke hat Gott selbst seine verborgene Weisheit in Wort und That enthüllt; er hat hier als der Gott des Heils sein Reich gegründet, welches aus unscheinbaren Anfängen in die Zukunft hineinwächst, wo es vollendet werden soll in dem, der selbst die Wahrheit und das Leben ist. In den drei großen Perioden der alttestamentlichen Reichsgeschichte, dem Patriarchenthum, dem Mosaismus und dem Prophetismus, hat das Reich Gottes noch nicht sein Ziel erreicht, sondern strebt der Zukunft entgegen; auf die Zukunft des Menschensohnes laufen die einzelnen Quellen und Ströme der Offenbarung hin; hier ruht der Zielpunkt aller Thaten und Wege Gottes in Israel. Das Eigenthümliche des alten Bundes liegt in einer großartigen Teleologie. Alles Teleologische strebt in die Zukunft hinein, weil erst am Ende der Wege Gottes die letzten Ziele der göttlichen Weisheit offenbar werden können; dieses teleologische Moment beherrscht daher die ganze Geschichte des Reiches Gottes in Israel im Großen wie im Kleinen und ist deshalb an sich schon, wie auch die Prophetie, Enthüllung der göttlichen Weisheit. Hier ist eine Wahrheit gegeben nicht bloß für die Erkenntniß, sondern für das Herz, eine Wahrheit des Heils und des Lebens. Ist diese Wahrheit auch zunächst für den Glauben gegeben, so liegt in ihrer Tiefe doch selbst schon der Anreiz zu eingehenderer Betrachtung; denn es

soll eine Weisheit sein nicht bloß für die Unmündigen, sondern für die Mündigen, eine Weisheit, die Geheimnisse enthüllt, aber doch nur soweit, daß das unmittelbare Bewußtsein, der Glaube wohl in ihr Genüge findet, aber auch für das Denken noch Fragen und Räthsel zu lösen bleiben.

Schon in den ersten Capiteln der Genesis sind die theologischen, kosmologischen und anthropologischen Fragen mit einer wunderbaren Klarheit beantwortet, einer Klarheit, von welcher das gesammte Heidenthum keine Ahnung hat; die Offenbarungen, welche weiter folgen, gehen mehr auf die Soteriologie und weisen dann natürlich tiefer auch in die andern Probleme hinein; es handelt sich um das Heil des Volkes und der einzelnen Seele, um die Zukunft des Volkes und der einzelnen Seele. Die Lösung dieser Fragen bleibt der Zukunft vorbehalten; hier muß daher die Weisheit (חָכְמָה) in Israel unmittelbar anknüpfen; sie hat deshalb, zunächst in der Zeit der Offenbarung, einen teleologischen Charakter; sie versenkt sich in die Israel offenbar gewordenen Wege Gottes, aber sie hat doch eine allgemeinere Richtung, als die Prophetie, der Natur alles Denkens gemäß. Nicht das Wesen Gottes oder die Natur der Dinge, sondern die in der Welt und im Leben des Subjects sich kundthuende Weisheit Gottes ist es, auf die sich zunächst der forschende Geist richtet; es sind vor Allem Fragen des Heils und darum nicht sowohl theoretische als praktische Fragen, welche das Gemüth bewegen, deren Lösung gesucht wird. Noch ist diese Weisheit unmittelbar vom göttlichen Geiste getragen, darum führt sie in die Tiefen des göttlichen Geistes, in das Walten Gottes in der Welt, in die letzten Ziele des menschlichen Daseins, in die Aufgabe des Menschen in der Welt, in das Problem des Bösen und besonders des Uebels. Ueberall sind es nicht müßige Erörterungen, sondern Heils- und Lebensfragen für das Menschenherz, Fragen teleologischer Natur. Haben die Sprüche Salomo's mehr praktische Lebensweisheit zum Inhalte und wird die Wahrheit, daß Gerechtigkeit und Weisheit wahres Glück und Segen, Sünde und Thorheit Unheil und Verderben bringen, theils in Gesammtbildern dargestellt (Cap. 1—9 und Cap. 31), theils in einzelnen Sprüchen das sittliche Leben nach allen Richtungen hin beleuchtet, wird

dies Alles nicht speculativ begründet, sondern auf der gegebenen Offenbarung ausgeführt, sind deshalb diese Sprüche mehr eine weitere Entfaltung des göttlichen Gesetzes, der höchsten sittlichen Lebensnormen bis in die einzelnsten Beziehungen des sittlichen Lebens und Handelns nach der Seite mehr der äußern, als der innern Gerechtigkeit, so geht doch auch durch dieses Buch der soteriologische und darum der teleologische Charakter. Mehr auf dem Standpunkte der Skepsis und darum der speculativen Betrachtung stehen das Buch Hiob und der Prediger; aber es ist doch nicht eigentliche Skepsis, sondern die grübelnde Vernunft stellt die Probleme nur hin, um sie zu lösen im Sinne der gegebenen Offenbarung.

Das Buch Hiob hat als Vorwurf die Frage nach dem Verhältnisse der göttlichen Gerechtigkeit zum Leiden des Frommen, die Frage nach dem Grunde und Zwecke des Uebels in der Welt, die Theodicee, also immer wieder Teleologie im tiefern Sinne. Die Antwort, welche das Buch bietet, kann nur dem gläubigen Gemüthe Genüge leisten; es bleibt vor den geheimnißvollen Wegen Gottes anbetend stehen, indem es auf die unerforschliche Weisheit Gottes, der man sich zu beugen hat, hinweist; das Ende der Wege Gottes ist abzuwarten und die Weisheit Gottes wird auch vor dem menschlichen Geiste gerechtfertigt erscheinen. Der Prediger bewegt sich in verwandten Kreisen; für ihn handelt es sich um die Frage nach dem bleibenden Glücke, dem höchsten Gute. Wenn Cap. 1—6 die Frage gestellt und in allen Lebensverhältnissen unter dem Wechsel der Dinge vergebens das dauernde Glück gesucht wird, also nach einem höchsten teleologischen Princip des menschlichen Lebens und als Resultat nur die Eitelkeit alles irdischen Glükkes bleibt, so wird die Lösung im zweiten Theile gefunden in der Resignation, der demüthigen Unterwerfung unter Gottes Willen und Gesetz, in der Erkenntniß der Grenzen des menschlichen Wissens und im hoffenden Warten auf die Zukunft, in der sich Gottes Weisheit noch besser enthüllen wird (die beiden letzten Capp.). So haben wir auch hier den teleologischen Charakter und bei aller scheinbaren Schärfe der Skepsis doch ein demüthiges Sichbeugen unter den offenbaren Willen Gottes zugleich mit dem Blicke auf die Zukunft. So harrt auch

die Weisheit in Israel der Zukunft, wie die Prophetie, und sucht nicht eigenwillig Probleme zu lösen, die Gott einst lösen muß. Es bewegt sich demnach die Weisheit in Israel, soweit sie von dem Geiste der Offenbarung noch getragen ist, in den in der Offenbarung schon gesetzten Grenzen und bleibt selbst nur eine Prophetie der Zukunft dem Charakter des alten Bundes gemäß.

Nach dem Exil verstummt die Prophetie und offenbart Gott in seinem Volke nicht mehr unmittelbar das Geheimniß seiner Weisheit: die Führer des Volkes sind nicht mehr die Propheten, sondern die Schriftgelehrten, die Rabbinen, nüchtern im Denken und Leben; ihre Arbeit ist nicht Philosophie, sondern Erweiterung des Gesetzes und damit Verengerung des geistigen Lebensstromes und Ueberleitung in die Sectenbildung, welche mehr und mehr das gesunde Leben des Volkes aufzehrt, aber doch wird der philosophischen Betrachtung gerade in dieser Zeit der Weg gebahnt, indem nicht bloß im Volke selbst das vermittelte Denken, das eigene Forschen zunächst in der heiligen Schrift, sodann aber auch in der Welt und dem eigenen Herzen nothwendig hervortreten mußte, sondern Israel nunmehr in eine lebendige Beziehung zur Heidenwelt und ihrer Weisheit trat und damit sein Blick auch für das Fremde sich öffnete. Für diejenigen Israeliten, welche sich überhaupt mit heidnischer Weisheit beschäftigten, ergab sich sogleich das Bedürfniß, den eigenen Glauben mit diesen fremden Weltanschauungen zu vergleichen und ihnen gegenüber zu rechtfertigen. Es ist aber von besonderer Bedeutung, daß in dieser Zeit, als die nationale Selbstständigkeit des Volkes Gottes mehr und mehr schwand, auch die dasselbe beherrschenden Culturvölker der alten Welt, die Griechen und Römer, schon mit ihrem Volksglauben gebrochen hatten und jetzt Israel zuerst weniger der heidnische Glaube, als die heidnische Bildung und Weisheit entgegengebracht wurde. So trat doch leichter eine Berührung Israels mit dem Heidenthume ein und wurde die Arbeit zuvörderst nicht eine Arbeit des Glaubens, sondern des Denkens.

Es ist zunächst der Gottesbegriff, der als das Unterscheidende gegenüber den Heiden in Frage kommt; hier tritt der Gegensatz zwischen heidnischem und jüdischem Wesen in sei-

ner vollen Schärfe zu Tage und fordert das Denken heraus; es mußte für den israelitischen Denker dieser Widerspruch zunächst offenbar werden und zur Vermittelung reizen. Dazu kommt, daß dem Heidenthum, auch dem Hellenismus, mit dem wahren Gottesbegriffe auch der Schöpfungsbegriff fehlte. Wenn das Heidenthum Gott und Natur nie recht zu trennen versteht und das spätere Judenthum leicht Gott nnd Natur allzusehr von einander schied, wenn in der heiligen Schrift selbst schon Wesen hervortreten, die vermittelnd zwischen Himmel und Erde, Gott und Menschen treten, so kann es nicht Wunder nehmen, daß die jüdische Philosophie oder philosophische Betrachtung hier besonders anknüpft. In der Engelwelt, insbesondere in dem מַלְאַךְ יְהוָֹה und der idealen Gestalt des Messias überhaupt und andererseits in der Weisheit, חָכְמָה, in welcher nach Prov. 8. das Wirken Gottes fast seinem ganzen Umfange nach personificirt erscheint, war für die Exegese, wie die Speculation die Vermittelung gegeben, welche gesucht wurde. In dieser Linie bewegt sich daher auch die jüdische Forschung, welche in eine besondere Berührung mit dem Heidenthume tritt. An die Stelle des Engels des Herrn tritt der Metatron (metator); denn der höhere Metatron fließt mit der Schechinah, der Einwohnung Gottes in der Welt zusammen, und die Targumin setzen fast überall, wo Gott selbst erscheint, an seine Stelle das מֵימְרָא דִי יְ״ח, nicht bloß als Umschreibung, sondern als Hypostasirung, wie auch in Sap. 7, 22. 9, 9. 8, 2. die Weisheit als eine *τεχνίτις πάντων* wie eine aus Gott emanirte Hypostase dargestellt wird. An diese Vorstellungen schließt sich die Logoslehre des Philo unmittelbar an, wiewohl noch andere Mittelglieder dazwischen treten; die LXX mildern in Gottes Wesen nicht bloß anthropopathische Züge, sondern trennen Gott auch mehr von der Welt, indem sie noch mehr vermittelnde Wesen, wie die Engel, die göttliche *δόξα*, den Messias als himmlischen Mittler einschieben; mit Aristobul (um 100 v. Chr.) beginnt schon mehr die offenbare Vermittelung mit dem Hellenismus, das offenbare Philosophiren. Er hilft sich mit der allegorischen Deutung; Gott ist ihm unsichtbar und thront im Himmel, indem er mit der Welt nur in Berührung tritt durch seine Kraft oder durch die personificirte Weisheit

So ist der Boden bereitet und der Grund gelegt, auf welchem sich das erste jüdische theosophische System aufbaut, das des Philo. War Alexandrien die Stätte, von wo aus der Hellenismus die Brücke nach dem Morgenlande schlug, so lag es den hier ansässigen Juden auch am nächsten, eine tiefere Kenntniß der hellenischen Bildung zu suchen, da sie durch ihre Entfernung von der heiligen Stadt schon länger einer freieren Richtung huldigten. In Philo (geb. um 25 v. Chr.) sammelt sich die Arbeit verwandter Geister und treibt eine wunderbare Blüthe der Weisheit, die aber zugleich der verheißungsvolle Bote eines neuen Weltalters ist, ohne dieses selbst heraufführen zu können. Der naturgemäße Gang auch des jüdischen Denkens konnte zunächst kein anderer sein, als die denkende Betrachtung der in dem a. Test. gegebenen Offenbarung; von diesem Grunde sich zu lösen kam auch Philo nicht in den Sinn, aber doch bringt er an die h. Schrift, wie das später sich so oft wiederholt hat, eine fremde Weltanschauung, durch die sein Geist erst wissenschaftlich gebildet wurde und die ihn deshalb so mächtig erfaßt hat, daß er nothwendig zwischen ihr und dem väterlichen Glauben eine Vermittelung suchen muß; er will diesen Glauben nicht aufgeben, aber er will ihn wissenschaftlich vertiefen, um auf diesem Wege nicht bloß das eigene Herz und Gewissen zu beruhigen, sondern auch die Heidenwelt für ihn zu gewinnen. Um dieser Zwecke willen tritt Philo in einen Gegensatz gegen die jüdische Buchstabengläubigkeit, die sich auf den unmittelbaren Wortsinn der heil. Bücher stützt und weist diese Art der Auslegung als niedrig, unwürdig und abergläubisch zurück; denn nur für den sinnlichen Menschen redet die heil. Schrift anthropomorphistisch. Philo sucht die rechte Mitte zu bewahren, indem er dem buchstäblichen Sinne der h. Schrift ebensogut, wie dem mystischen sein Recht werden läßt und deshalb eifert er so stark gegen diejenigen, die den thatsächlichen Inhalt des a. Test. Preis geben, aber seine allegorische Schriftauslegung wird doch besonders durch den Platonismus und auch den Stoicismus bestimmt, wenn auch die israelitische Weltanschauung immer noch sein Denken beherrscht.

In Philo's Gottesbegriff ist besonders die Bestimmung

bedeutsam, daß Gott als das allgemeine, körperlose, unsichtbare, nur durch die Vernunft zu erkennende Wesen, als der Unvergängliche und Ewige ein Besseres ist, als die Tugend, die Wissenschaft, als das Schöne und Gute, während Plato Gott mit der Idee des Guten identificirt; Gott ist überall der Kraft nach, an keinem Orte aber dem Wesen nach, weil er allem Körperlichen Raum und Ort erst gegeben hat. Mit Plato unterscheidet Philo zwei Welten *κόσμος νοητός* und *ὁρατός*; die erstere ist das *ἀρχέτυπον παράδειγμα*, *ἀρχέτυπος σφραγίς* der letztern und umfaßt die Ideen, welche im Logos (*ἰδέα τῶν ἰδεῶν*) vereinigt sind. Wie im Menschen, so ist auch an sich der *λόγος* ein doppelter, *ἐνδιάθετος* als in Gott seiend und *προφορικός* als aus Gott emanirend, ein besonderes Wesen (*δεύτερος θεός*) neben Gott (*ὁ θεός*), aber doch nicht wirkliche Person, sondern schwankend zwischen Personification und Person. Indem im Logos Idee und Realität oder Realisirung der Idee unterschieden wird, nennt Philo die erstere als *ἔννοια* auch *σοφία*, wohl auch die Mutter des Logos (doch wohl nur des *προφορικός*). In der *ὕλη* erkennt Philo den Ursprung des Bösen, deshalb darf Gott mit dieser *ὕλη* nicht in Berührung kommen und hat er der Welt durch den Logos, der schon vor der Welt hervorgebracht ist, durch seinen Sohn (*πρωτόγονος*, *πρεσβύτατος υἱὸς τοῦ θεοῦ*) Gestalt gegeben. Aber auch sonst umgeben Gott unkörperliche Kräfte oder Ideen als dienende Geister, die Philo ebenfalls als persönliche Wesen, welche dem Menschen erscheinen können, betrachtet. So ergab sich ihm diese höchste Steigerung des Logosbegriffes von selbst und ruht derselbe, wie oben gezeigt, auf den gegebenen Voraussetzungen. Es hat aber diese Logosidee für das philonische System doch erst die volle Bedeutung bekommen, indem Philo dieselbe mit der platonischen Ideenlehre verband und aus ihr eine Fülle neuer Gedanken schöpfte; der Stoicismus bietet zwar einen verwandten Gedanken, ihm entstammt aber die philonische Logoslehre gewiß nicht unmittelbar, da andere Beziehungen näher liegen. Wie innig Philo am väterlichen Glauben hing, ergibt sich besonders daraus, daß er die alten Philosophen ihre Weisheit von Moses entlehnen ließ und man darf ihm nicht mit Grunde vorwerfen, daß

er den väterlichen Glauben Preis gegeben habe, indem er ihn im Lichte der griechischen Philosophie betrachtete; es leuchtet auch aus dem philonischen Systeme uns die alle heidnische Weisheit überstrahlende Herrlichkeit des alttestamentlichen Glaubens entgegen.

Die Zähigkeit, mit welcher Israel an dem überlieferten Väterglauben, am stärksten in Zeiten der Verfolgung, hing, verliert sich auch in dem christlichen Zeitalter nicht. Das Volk Israel war über die Erde zerstreut, aber die getrennten Glieder verband durch alle Zeiten hindurch der gemeinsame Glaube. Nachdem das römische Reich die jüdische Nation als solche vernichtet hatte, konnte eine eigenthümliche jüdische Weisheit zunächst nicht gedeihen; sie war überhaupt nie ein Gegenstand gemeinsamer Arbeit für die Juden, sondern nur eine Arbeit Einzelner, an der die Berufenen einen gewissen Antheil nahmen. Als das Volk des göttlichen Gesetzes macht Israel zunächst auch nur dieses Gesetz und seine Auslegung (Talmud) zum Gegenstande seines Interesses für die Erkenntniß und die Uebung im Leben. Erst im Mittelalter taucht eine eigenthümliche Philosophie der Juden wieder auf theils in der Kabbala, theils in philosophisch gerichteten jüdischen Theologen, die in dem großen wissenschaftlichen Kampfe der Zeit auch das Wort zu ergreifen unternahmen, mannichfach berührt von der damals blühenden scholastischen Philosophie.

Die Kabbala oder emanatistische Geheimlehre findet sich in den Büchern Jezirah (Schöpfung) und Sohar (Glanz). Die erste Schrift wird in das 9. Jahrh., die letzte in das 13. Jahrh. gesetzt, aber die Sage, die sie in die weitesten Fernen zurückdatirt, hat doch insofern ihre Berechtigung, als die Keime, aus denen diese Bücher entstanden sind, schon den ältesten Zeiten angehören; zunächst ruhen auch sie auf der alttest. Offenbarung, sodann auf einer jüdischen Gnosis, die allerdings im Essenismus ihre Wurzel gehabt haben mag, aber sich ähnlich wie der Gnosticismus in der christlichen Kirche durch Jahrhunderte hindurchzieht und einer tiefern Berührung mit heidnischen Anschauungen entstammt; es entfaltet diese jüdische Gnosis ihre Macht in der Zeit, als die verschiedenen Religionen wider einander stritten und im Heidenthume wie im Christenthume ein

gewisser Synkretismus sich Geltung verschaffte; es ist jene Zeit der trüben Gährung, als der Neuplatonismus das sinkende Heidenthum zu retten suchte. Auch die Juden konnten sich bei all ihrer Zähigkeit nicht ganz diesem Geiste einer neuen Zeit verschließen; die nationalen Schranken ihres Gottesglaubens mußten mehr und mehr fallen, aber doch bewegt sich die Speculation der Kabbala in der schon früher eingeschlagenen Richtung, auch sie sucht vor Allem das Geheimniß der Weltschöpfung und ihren Vorgang zu erklären und eine Vermittelung zwischen Gott und der sichtbaren Welt zu finden. Das Buch Jezirah unternimmt diese Fragen zu lösen, nnd „betrachtet die Zahlen (Sephiroth) und die Buchstaben, die Elemente des göttlichen Wortes, die in der Luft eingezeichnet seien auf der Grenze der intellectuellen und der physischen Welt, als die Basis der Weltseele und der gesammten Schöpfung".

In dem Buche Sohar wird die Emanationslehre entwickelt. Vor Allem war schon da der Urerste, der Alte der Tage, der verborgene Realgrund aller Dinge, Haupt aller Häupter, ewig, unendlich, als der Grenzenlose En-Soph genannt. Als dieses Urlicht, welches den ganzen Raum erfüllte, um Welten werden zu lassen, sich auf einen Raum concentrirte, emanirte es zuerst seinen Sohn, den Urmenschen, Adam Kadmon [50]). Adam Kadmon offenbarte sich aber in seinen Emanationen in zehn Lichtquellen, den Sephiroth, Zahlen, Formen: 1) Kether, Krone, 2) Chokma, Weisheit, 3) Binah, Verstand und die sieben übrigen: 4) Chesed, Gnade, 5) Din, Gericht, Strenge, 6) Thiphereth, Schönheit, 7) Nezach, Festigkeit, 8) Hod, Pracht, 9) Jesod, Fundament, 10) Malkuth, Reich. Dies ist die oberste Welt Azilah. Die drei andern Welten: Beriah, ihre Wesen noch frei von der Materie (Ideen?), 2) Jezirah, die Welt der Engel, 3) Asijjah, die materielle Welt, die vom Urlicht entfernteste. Der Mensch gehört den ersten drei Welten an; indem die Seele durch verschiedene Lei-

---

50) Die Kabbala hat offenbar dieselbe Quelle, wie der Gnosticismus und ist nur die jüdische Form dieser Geistesrichtuug. Die Grundlage ist zum Theil die heidnische Mythologie, wie sich aus diesem Adam Kadmon ergibt, der in heidnischen Kosmogonien in ähnlicher Gestalt wiederkehrt.

der wandert, wird sie allmählich in die Geisterwelt erhoben. Zuletzt geht der Messias in das irdische Dasein ein. Wenn auch sonst sich die Kabbala an die Offenbarung anschließt, so ist sie doch im Uebrigen allzusehr von phantastischen Lehren erfüllt, als daß man behaupten dürfte, sie habe die alttestamentliche Offenbarung rein bewahrt; sie ist nur der Beweis, daß der neutestamentliche Glaube den alttestamentlichen nothwendig ergänzt, und daß man in ziellose Fernen schweift, wenn man diese Erfüllung auf eigenem Wege suchen will. Auch die jüdische Philosophie des Mittelalters sucht diese Ergänzung, theils, indem sie, wie Rabja ben Joseph (11. Jahrh.) in seinen „Herzenspflichten" gegen die äußere Moralität die innere betont, theils auf apologetischem, theils auf irenischem Wege, wie Jehuda ben Samuel ha-Levi, Moses Maimonides u. A. den Glauben der Väter zu retten suchten; es herrscht unter diesen jüdischen Philosophen zuerst der Neuplatonismus (Avicebra), dann der Aristotelismus. Der eigenthümliche Charakter des alttestamentlichen Glaubens ist durch alle Zeiten erkennbar, selbst noch in Spinoza; ein klarer Entwicklungsgang ist aber in der Geschichte der jüdischen Philosophie als solcher nicht zu finden.

§. 17.

Die christliche Wissenschaft.

Es ist eine höchst schwierige Aufgabe, in einen engen Rahmen die reiche Geschichte der Wissenschaft in der christlichen Welt spannen zu sollen; unser höchstes Ziel kann sich hier nicht darauf richten, uns in einzelne Erscheinungen zu verlieren und die Spuren der christlichen Ideen bis in die fernsten Gebiete des menschlichen Denkens zu verfolgen, sondern vor Allem darauf hinzuweisen und durch Thatsachen zu belegen, wie in der That das Christenthum als die Religion der Menschheit, als die Religion der absoluten Wahrheit einen neuen Geist der Wahrheit und des Lebens in die Völker übergeleitet, wie die christliche Wissenschaft, wenn nicht vielleicht auch ihre Existenz, so doch ihre besten Schätze dem Christenthume verdankt, wie es auch in den erkennenden Geist der Menschheit als die Sonne

der Wahrheit hineingeleuchtet hat und noch hineinleuchtet und wie wir deshalb nach fast zwei Jahrtausenden mit unserm Wissen in Wahrheit noch auf diesen einigen und ewigen Grund gestellt sind. Indem wir diese Thesen den folgenden Betrachtungen voranstellen, wollen wir damit nicht behaupten, daß nun in der gesammten christlichen Wissenschaft diese absolute Abhängigkeit von der christlichen Wahrheit hervortrete; auch im Reiche der Wahrheit ist der Freiheit voller Spielraum gelassen, so daß sie sich, wie die sittliche Freiheit von dem Ideale des Guten, auch von diesem gegebenen Ideale des Wahren abwenden kann, aber auch durch dieses Dunkel menschlicher Irrwege leuchten noch die Strahlen dieser gegebenen göttlichen Wahrheit und wie in der sittlichen Welt Gott auch das Böse der Förderung seines Reiches dienstbar macht, so müssen auch die Irrwege des menschlichen Denkens in der christlichen Welt immer dazu dienen, die göttliche Wahrheit um so heller an das Licht zu stellen. Eine geradlinige Bewegung nach dem Ziele ist auch im Reiche der Wahrheit um der menschlichen Freiheit willen nicht möglich. Außerdem aber ist wohl zu beachten, daß das Christenthum selbst wohl als die absolute Wahrheit, aber nicht als Wissenschaft in die Welt getreten ist, daß die wissenschaftliche Erkenntniß und Durchdringung dieser Wahrheit eben als Aufgabe der christlichen Menschheit gestellt ist, die auf einem andern Wege, als dem der Freiheit und darum auch des möglichen Irrthums nicht gelöst werden kann noch darf. Es versteht sich von selbst, daß wir unsere Aufmerksamkeit besonders auf die Entwicklung der Philosophie in der christlichen Welt zu richten haben werden, da in der Philosophie die absolute Wahrheit zu erkennen höchste Aufgabe ist und deshalb hier auch der Einfluß des Christenthums auf die Wissenschaft am offenbarsten zu Tage treten muß und ein specielles Eingehen in die Entwicklung der einzelnen Wissenschaften uns zu weit führen würde, doch werden wir auch die einzelnen Wissenschaften im Auge behalten. So sind wir im Begriff, in einen Geisterkampf zu treten, der einen tiefern Eindruck auf unser Gemüth machen muß, als die ruhmvollsten Kriege der Völker wider die Völker; wir werden uns plötzlich versetzt fühlen in die Mitte einer Schaar von Pilgern, die durch Oasen und

Wüsten ziehen nach dem gelobten Lande; Viele verschmachten in der trocknen Luft der Einöde, strecken die Hände voll Verlangen nach den Trugbildern der Fata Morgana, sie sinken zusammen mitten auf der Wanderung und der Wüstensand weht über ihre Gebeine; Andere erheben sich wieder aus dem Tode zum Leben und wandern rastlos nach dem ersehnten Ziele, die Stadt Gottes auf dem heiligen Berge leuchtet ihnen aus der Ferne und des treuen Hirten Stecken und Stab trösten sie. Zuletzt werden wir die Edelsten unserer Denker doch noch in dem Lande der Verheißung fröhlich landen und ihre Kniee beugen sehen vor dem Herrn, in dem auch verborgen liegen alle Schätze der Weisheit. Es wird uns offenbar werden, daß nicht das Christenthum das Wandelbare ist in den Jahrhunderten, sondern daß es in seiner göttlichen Bestimmtheit unverändert bleibt über der Woge der Zeit und dem Strome der Meinungen, die menschliche Vernunft aber wird uns erscheinen als die sich unwandelbar dünkende, aber sich stets in ihrem Inhalte verändernde, als die in sich selbst niemals die volle Wahrheit besitzende, sondern nur nach dieser ewigen Wahrheit ringende Kraft des menschlichen Geistes; denn es ist die Natur des philosophischen Denkens, daß es mit dem subjectiven Geiste die Welt der Erscheinungen zu erfassen und zu umfassen sucht, daß es aus dem Endlichen zum Unendlichen oder von dem Unendlichen zum Endlichen steigt und im Schein das Wesen, im Vergänglichen das Ewige und Göttliche, die Wahrheit selbst zu finden strebt. Kann aber die Philosophie jemals die absolute Wahrheit selbst besitzen? wird der endliche Geist jemals den unendlichen Geist wahrhaft umfassen und die ewige Herrlichkeit des unbegreiflichen Gottes und seines Waltens in Welt und Geschichte in die Formen des Begriffes, Urtheiles und Schlusses beschließen? wird es nicht eine bloße Täuschung bleiben, wenn der Philosoph sich einbildet, die allgemeine denkende Vernunft selbst zu sein und darum das absolute Wissen zu besitzen, da die Vernunft des einen Philosophen der des andern widerspricht und ihre tiefste Weisheit für Unvernunft erklärt? wäre es nicht eine noch größere Thorheit, wenn die Philosophie im eiteln Wissensdünkel allen Glauben verwerfen wollte, da doch alle Wissenschaft auf dem Glauben beruht und besonders die

exacten Wissenschaften auf einem ärgern Auctoritätsglauben, als die Kirche ihn fordert; denn alles philosophische Denken geht von einem Principe aus, das nicht zu erweisen ist und dem Denkenden nur unmittelbar d. h. im Glauben gewiß ist, und auf diesem unsichern Grunde baut man die Systeme, fürwahr! wunderbare Gebäude des Gedankens, aber wer sie zu seinem Tempel machen wollte, um in ihnen Gott zu suchen und anzubeten, der hätte unter vielen Göttern zu wählen und möchte schwerlich zu einer wahrhaften Anbetung gelangen!

Das Verderben, das an dem Marke aller Völker, wie an dem Herzen aller Menschen zehrt, hatten nicht die Götter des Olymp heilen können, auch nicht die in dem römischen Pantheon vereinigten Götter aller Völker, noch die Philosophie der Griechen oder die Staatsweisheit der Römer; mit einer Wehklage über das menschliche Elend, die schon der sophokleische Chor anstimmte in den Worten: „Nie geboren zu sein ist das beste Loos, wer aber entstand, der möge auf das Schnellste von hinnen scheiden“, mit einem Angstrufe der Verzweiflung und der letzten trostlosen Gewißheit, wie sie Plinius ausspricht: „Gewiß ist allein, daß es nichts Gewisses gibt und nichts Elenderes und Hochmüthigeres, als den Menschen“, mit fruchtlosen Versuchen, den unbekannten Gott zu finden und zu versöhnen endet die alte, vorchristliche Geschichte. Eine tiefe Sehnsucht nach dem kommenden Heile ist durch die edelsten Geister der Griechen und Römer gegangen, die Erfüllung fanden sie nicht; die griechische Philosophie hat geendet mit dem Zweifel an Allem, mit einer stummen Resignation oder mit frivolem Spotte, sie war fern geblieben von den Hoffnungen, die das Leben in der Zeit zu einem Gute machen; denn überall galt die Voraussetzung, daß diesem Leben die Unvollkommenheit wesentlich anhafte und daß auch nicht das edelste Streben, kein Mittel zur Vollkommenheit und Vollendung führen könne. „Mochte man sich nun in einer gänzlichen Verzweiflung am Leben von dem Vollkommenen abwenden und nur in Ertödtung aller Triebe, in Entsagung aller seiner Güter als eitler Dinge die Ruhe seiner Seele suchen, oder mochte man die Wahrheit des Lebens und seiner Güter anerkennend in ihm ohne die Aussicht auf ein endliches Ziel fortstreben, der Befriedigung selbst ent-

sagend — wohin man sich auch wenden mochte, es war dabei keine richtige Erkenntniß des Lebens und seiner Bedeutung möglich und es mußte daher auch die alte Philosophie immer nur mit einem ungenügenden Ergebnisse schließen" [51]). Indem in Christo das Heil aller Welt erschien, ist in ihm auch nicht bloß ein Wendepunct für die Philosophie eingetreten, sondern für alle Erkenntniß eine Regeneration, eine Niederstellung auf den rechten Grund, ein neues Leben und Streben in der Erkenntniß und eine Hinwendung auf ein neues, zuvor nicht bekanntes Ziel. In Christo ist die Wahrheit selbst der Welt erschienen, aber nicht als eine bloße Summe formulirter Lehren, sondern als das göttliche, menschgewordene Leben; die Wahrheit als das Leben in Gott und aus Gott, als der in den innersten Seelen aller Menschen wie in dem Schooße der Welt nach oben ringende Lebensquell, der aus dem Ewigen selbst strömt und sich nach diesem Ziele zurückbewegt, die Wahrheit als eine Wahrheit des Heiles für alle Seelen, nicht bloß der Zeit, sondern der Ewigkeit. Das Christenthum hat dem denkenden Geiste der Menschheit nicht nur neue Probleme gestellt, indem es demselben die Tiefen der Unendlichkeit, der Gottheit und ihrer Gedanken erschloß, sondern es hat das Grundproblem des menschlichen Daseins selbst gelöst, indem es den Menschen zum Gliede des Gottesreiches macht. In ihm ist Gott nicht mehr ein unbekannter, sondern offenbarer als der Vater des Herrn Jesu Christi und in ihm der erlösten Brüder; im Reiche Gottes bleibt die Welt nicht mehr eine Stätte des Fluches, sondern wird eine Stätte des göttlichen Segens und Lebens als die zeitliche Wirkungssphäre der erlösten Menschheit, in ihm findet trotz aller Gebrechen und trotz allen Verderbens der Mensch in seinem Innersten das Siegel der ewigen Natur und weiß sich nicht bloß als Bürger eines irdischen, zerstörbaren Gemeinwesens, sondern als Bürger der Ewigkeit, in welcher unter allen Kämpfen und Nöthen des zeitlichen Lebens, unter der göttlichen Erziehung seine ewige, unvergängliche Hoffnung ruht, eine Hoffnung auf die Vollendung aller Dinge, wie des Menschen selbst in der Vereinigung

---

51) Ritter, Geschichte der christlichen Philosophie Bd. 1. S. 16.

mit Gott, dem ewigen Könige des Reiches. Dies ist der Geist des Christenthums: die Offenbarung der Wahrheit als das Heil und ewige Leben; dies ist die Erlösung, die Christus auch dem denkenden Geiste gebracht hat, daß er die Ewigkeit, das ewige Leben in die Welt, in das Herz der Menschheit gepflanzt und als das Panier des Heils für alle Völker in sich selbst dargestellt hat, so daß Alle, die im Glauben sich ihm ergeben, die freimachende Wahrheit und das ewige Leben gewinnen; in ihm findet der Mensch sich selbst, findet er die Welt, findet er Gott wieder und damit das ewige Leben. Haben wir zuvor nur eine Geschichte der Völker, so haben wir nun eine Geschichte der Menschheit; denn die Menschheit ist in Christo Ein Leib geworden; haben wir zuvor nur eine Geschichte der Weltweisheit, so haben wir nun eine Geschichte der Gottesweisheit; denn die christliche Philosophie empfängt auch in ihrer weitesten Abirrung von der christlichen Wahrheit doch, wie die fernsten Planeten ihr Licht von der Sonne, ihr Licht von dieser ewigen Sonne der Wahrheit, die in Christo der Welt aufgegangen ist. Der Eintritt Christi in die Welt ist nicht bloß eine neue Epoche für ein Volk, sondern der Mittelpunkt der Weltgeschichte, die Epoche, in welcher die zuvor zerstückelte, weil von Gott abgefallene Menschheit sich in Christo wieder findet, eine Epoche, auf die eine andere, ihr gleiche nicht folgen kann, weil dieses Meer des Lebens, dieser Lichtquell der Wahrheit sich nie erschöpft, sondern in die Ewigkeit selber ausmündet. So ist der Erkenntniß eine unerschöpfliche Welt der Erfahrung erschlossen, die sie nicht von sich abweisen kann, sondern die auch bei voraussetzungslosem Denken verborgen im Innern wirkt und das Denken bestimmt; neue mächtige Triebe werden durch den christlichen Geist in Bewegung gesetzt, nicht bloß im Herzen, sondern auch in dem denkenden Geiste. Im Glauben an Christus als der centralen religiösen Einigung mit Gott faßt darum nun, nachdem das Heil erschienen, der gebrochene Geist der Völker sich wieder zusammen, schöpft aus ihm neue Kraft und neues Leben und richtet sich von seinem Falle wieder empor; denn wie in den einzelnen Seelen, so sind im Geiste der Völker die religiösen Erfahrungen die tiefgreifendsten und wirksamsten, sie bilden das Centrum des Lebens und es geht darum

auch alle neue Geistesoffenbarung, besonders in den ersten Jahrhunderten, von diesen religiösen Erfahrungen aus.

Das Verhältniß der Wissenschaft zum Christenthume entwickelt sich durch Einheit, Abhängigkeit und Freiheit in drei großen Perioden. Das erste Verhältniß ist das Verhältniß der Unmittelbarkeit oder Einheit, wo das Denken sich erst aus dem Glauben entfaltet, mit ihm darum auch innerlich eins ist und ihm mit allen seinen Kräften dient, indem es bei der Dogmenbildung zunächst mitthätig ist und sodann im Uebergange zur systematischen Wissenschaft die christliche Wahrheit tiefer zu begründen sucht — das patristische Zeitalter. In dieser Unmittelbarkeit kann aber das Denken nicht verharren, es ringt nach Selbstständigkeit und nach einer strengern wissenschaftlichen Form; Theologie und Philosophie beginnen sich als besondere Wissenschaften zu scheiden, doch liegt hier noch nicht die Absicht einer Trennung des Denkens vom Glauben vor; ist das patristische Zeitalter mehr polemisch, so ist das Zeitalter der Scholastik mehr systematisch; Patristik und Scholastik wenden sich vorwiegend den theologischen Fragen zu, die Scholastik sucht ihrer Herr zu werden mit Hülfe des Aristoteles — die Periode der Scholastik. Eine innere Einigung des Denkens und Glaubens ist aber auf diesem Wege nicht gefunden; die Aufgaben des philosophischen Denkens sind nur einseitig gestellt und werden mehr formal als material gelöst; die Philosophie stellt sich darum auf ihre eigenen Principien, um schließlich zum Glauben selbst als einer durch eigene Arbeit gefundenen Einheit zurückzukehren oder in der Entfremdung zu verharren — ein Kampf, der durch die neuere Philosophie seit Baco hindurchgeht. Nachdem wir so die großen Epochen der Entwicklung der Wissenschaft, insbesondere der Philosophie in ihrem Verhältniß zum Christenthume gezeichnet und für unsern Gang durch die Geschichte der christlichen Wissenschaft bestimmte Stationen gefunden haben, treten wir in diese reiche Welt des geistigen Lebens selbst ein.

Zunächst werden wir aber die Urgestalt des christlichen Wahrheitsideales in den Haupt-Aposteln zu zeichnen haben als den lebendigen Grund, auf dem die weitere Entwicklung der christlichen Wissenschaft ruht und zugleich die bleibende

Norm derselben. Daß wir nicht das Christenthum Christi oder die Lehre Christi selbst an die Spitze stellen, hat seine besondern Gründe darin, daß wir von Christo nur durch die Apostel wissen, daß das Geheimniß der Person und des Werkes Christi kraft des heiligen Geistes erst durch die Apostel hat vollkommen enthüllt werden sollen und deshalb die gesammte christliche Erkenntniß vornehmlich auf dem Zeugnisse der Apostel ruht; zudem haben wir schon früher in der Darstellung des Christenthums in seiner Urgestalt auch das Zeugniß Christi auf Grund der evangelischen und apostolischen Berichte zur Darstellung gebracht.

Das apostolische Christenthum.

Man kann zweifelhaft sein, ob man nicht in die erste Periode der christlichen Erkenntniß (das patristische Zeitalter) auch das apostolische Christenthum zu ziehen habe; es läßt sich nicht verkennen, daß die Apostel selbst nicht die eigentlichen Schöpfer der christlichen Wahrheit sind, sondern daß dieses von jedem Standpunkte aus Christo allein zuzuerkennen ist; die Hauptapostel spiegeln nur ein Jeder auf eigenthümliche Weise in sich, in ihrem erkennenden Geiste und in ihrer Verkündigung Christum, oder wenn wir nur ihre Bedeutung für die christliche Erkenntniß in das Auge fassen, das christliche Wahrheitsideal wieder; wir vermögen uns wenigstens nicht auf den Standpunkt der Theologen zu stellen, welche die Apostel eigentlich erst die christliche Wahrheit bilden lassen, so daß Petrus, Paulus und Johannes in ihren Schriftwerken oder in den unter ihren Namen gehenden und ihnen verwandten Schriften nur Entwicklungsepochen des Urchristenthums selbst darstellen. Wäre dies in der Wahrheit begründet, so hätten wir in der Darstellung des Christenthums in seiner objectiven Urgestalt (Bd. I.) uns nur auf das Zeugniß des sog. Urevangelisten stützen dürfen und von der sonstigen apostolischen Verkündigung absehen müssen. Damit wäre uns aber der Boden unter den Füßen genommen; denn auch dieses Urevangelisten Zeugniß bliebe ein zweifelhaftes, da es immer noch nicht von der Kritik sicher beglaubigt ist, welcher unter den Evangelisten der eigentliche Ur-

evangelist sei, und außerdem dieses Zeugniß auch nur ein subjectives bleiben wird, nicht weniger als alle sonstigen apostolischen Zeugnisse. Wir haben die Geschichte der Menschheit von einem höheren Standpunkte noch nicht betrachten lernen, als diesem, daß große Wirkungen auf mächtige Ursachen zurückschließen lassen, daß große Epochen, die ihr Lebenscentrum in einer Persönlichkeit haben, wenn sie wirklich welthistorische Epochen sind, ihren Ursprung immer in einem wirklich der Zeit mächtigen und über die Zeit hoch hinwegragenden Genius haben; das beweist die politische Geschichte so gut, wie die Culturgeschichte. Nun gibt es aber, wie selbst die zweifelsüchtigsten Geister zugestehen müssen, ein in seinem Wesen und seinen Wirkungen so centrales und universales Ereigniß nicht in der ganzen Weltgeschichte, welches auch nur im Entferntesten mit dem Christenthume in Parallele gestellt werden könnte; es heißt deshalb sich wider den Geist der Geschichte und wider alle tiefere Erkenntniß verschließen, wenn man mit armen Menschenkindern den Cultus des Genius auf die Spitze treibt und den, der sich mindestens als den König aller großen Geister, als den Genius aller Genien, als den Herrn und den lebendigen Mittelpunkt der Geschichte, den Hort der Menschheit erweist, möglichst tief herabdrücken will und dabei noch ein leeres Trugspiel mit den Quellen der christlichen Urgeschichte zu treiben wagt solchen Geistern gegenüber, wie ein Paulus war, der an kritischem Scharfsinn mindestens alle unsere Epigonen übertrifft und diesen Quellen näher stand als wir. Den Eindruck muß der nüchternste Forscher von der Persönlichkeit Christi gewinnen, daß er zu seiner Verherrlichung nicht des Schmuckes bedarf, mit dem ihn die Fischer oder Frauen aus Galiläa hätten ausschmücken können. So finden wir keinen Grund, Christum selbst und mit ihm das christliche Wahrheitsideal erst durch bestimmte Epochen sich entwickeln zu lassen, um die volle Reife noch zu gewinnen; liegt im Naturleben der Baum schon in dem lebenskräftigen Keime, so wird es im geistigen Leben nicht anders sein im lichten Gegensatze zur absoluten Philosophie und ihrer dialektischen Entwicklung. Dieser Keim ist uns nicht bloß das Urevangelium, sondern das ganze neue Testament, wie ein großer Schrifttheologe in seinem neuesten

großen Werke [52]) den Beweis sicher führen wird, daß die h. Schrift des neuen Testamentes in ihrem Grundcharakter Ein organisches Ganzes ist, in welchem sich kraft der Theopneustie ein Glied nothwendig in das andere fügt und das andere ergänzt. Die Apostel sind von Christo nicht zu trennen als seine Zeugen, die Evangelien wie die andern apostolischen Schriften; sie stellen in sich Eine große Harmonie dar, die bei den mannichfachsten Tönen doch in sich zusammenstimmt und Ein großes Grundthema ausführt. Haben wir deshalb in Christo und seinem Worte die Ur- und Grundform der christlichen Wahrheit, so wissen wir davon nur durch die Evangelien und apostolischen Briefe; nur das ist zuzugestehen, daß sich auch in den Hauptaposteln kraft des ihnen verliehenen heiligen Geistes — sie leben eben in der urschöpferischen Epoche des Christenthums — die christliche Wahrheit als in großen Individualitäten in gewissem Sinne in urschöpferischer und deshalb für alle Zeiten vorbildlicher Weise zur Darstellung gebracht hat. Wir haben deshalb früher das historische Zeugniß der Apostel zur Hülfe ziehen müssen, um die Urgestalt des Christenthums zu zeichnen; jetzt werden wir auf die Eigenthümlichkeit der christlichen Wahrheitserkenntniß in den einzelnen Hauptaposteln hinzuweisen haben.

Damit man diese Eigenthümlichkeit der Apostel nicht in eine entgegengesetzte Grundanschauung verkehre, ist es zunächst nothwendig, das Gemeinsame ihres Glaubens und ihrer Verkündigung bestimmt hervorzuheben. Dieses Gemeinsame besteht darin, daß sie, von welchen Wegen sie auch zu Jesu gekommen sein mögen, ihre innerste Glaubenserfahrung in das Wort fassen: „Jesus von Nazareth ist der Christ des Herrn und ein Heiland Aller, die in Ihm das neue Leben suchen!“ Aber damit ist zugleich die Grundthatsache des neuen Glaubens gegeben, die darin ruht, daß der Gott Israels als der allwaltende Gott der Geschichte in Christo einen neuen Bund des Heils, sein Reich gestiftet hat für alle Welt; denn auch nach der judenchristlichen Anschauung ist Jesus nicht bloß Israels,

---

52) v. Hofmann, die h. Schrift n. Test. zusammenhängend untersucht.

sondern auch der Heiden Heiland. Der universalistische Charakter ist nicht bloß dem paulinischen Christenthum eigen, sondern dem apostolischen Christenthum überhaupt; wäre dies nicht der Fall, so stände das Prophetenthum des alten Testamentes höher, als das Christenthum. Was dort nur als Verheißung verkündet wird, gilt aber allen Aposteln als erfüllt in Christo; denn Allen ist das Heil in Christo wirklich erschienen. Wie in diesen Grundthatsachen des Heils, sind die Apostel auch einig in den Grundthatsachen des Lebens Jesu von der Geburt bis zur Erhöhung, einig in der Gewißheit, daß Christus der Heilige Gottes ist, daß Gott in ihm offenbar geworden, wie nie zuvor, als der Gott der Liebe und Gnade, als der Vater Jesu Christi und der Seinen, daß Christus Himmel und Erde, Gott und Menschheit in dem Reiche der Gnade und des Friedens vereinigt; denn einig sind die Apostel in der Grundanschauung von der menschlichen Sünde und der in Christo bewirkten Erlösung, da sie Alle das Heil nur finden in der Wiedergeburt als einer göttlichen Kraft neuen Lebens durch die in Christo gebotene Vergebung der Sünden. Der in Christo gegebene heilige Geist ist Allen diese Macht des göttlichen Lebens, dem h. Petrus eine vom Himmel gesandte Gabe 1. Petr. I, 12, dem h. Paulus ein innerer Besitz und das Element des neuen Lebens Röm. VII, dem h. Johannes die Quelle des ewigen Lebens 1. Joh. V, 11 f. Wie Allen Christus ist der Richter der Lebendigen und der Todten, so genießen Alle in Christo schon hier das ewige, selige Leben als ihr zukünftiges Erbe; das ewige Leben ist ihnen nicht bloß ein Gegenstand der Ahnung, sondern der vollsten, innern Gewißheit. In diesem Heile findet das unruhige Herz der Menschheit Ruhe und Frieden; denn es ist nicht mehr bloße Ahnung oder Verheißung, wie bei den Heiden und in Israel, sondern es ist selbst in Christo Leben geworden. Das ist die Predigt, die in alle Welt geht, und keine Zukunft kann sie, so lange noch Menschenherzen schlagen, eitel und nichtig machen. Das ist die große Harmonie des apostolischen Wortes, die keine Kritik der Welt zur Disharmonie machen kann; sie ist die große Erfahrungsthatsache nicht bloß der Apostel, sondern der Geschichte.

Treten wir nun den Unterschieden innerhalb des apostoli-

schen Lehrkreises heran, so begegnen uns hier drei Haupt- und Grundformen, welche auf den individuellen Eigenthümlichkeiten ihrer Träger ruhen. In Paulus herrscht mehr die dialektische Richtung, die treffend als die pneumatisch-theologische, in Johannes die mystische, die als die religiös-ideale, in Petrus (und Jakobus) die praktische, welche bestimmter als die praktisch-moralische bezeichnet worden ist [53]). Da bei allen Aposteln Christus der Mittelpunkt der Verkündigung ist, so muß bei Johannes, der nach seiner mystischen Natur in die Tiefe dringt, Christus besonders nach seiner gottmenschlichen Natur als der Fleisch gewordene Logos Ev. Joh. I, 14., bei Petrus mehr Christi hohe Menschennatur als Vorbild göttlichen Wandels 1. Petr. II, 21. hervortreten, während bei Paulus beide Seiten, in Christi gottmenschlicher Persönlichkeit vereinigt erscheinen als das gottmenschliche Leben Col. II, 9. 2 Cor. V, 19. Bei Johannes tritt mehr das theologisch-christologische, bei Petrus das soteriologische, bei Paulus das anthropologisch-soteriologische Moment in den Vordergrund.

Unter den Aposteln betrachten wir diejenigen zuerst, die nach ihrer innern Stellung mehr zu einer judenchristlichen Richtung sich hinneigen — Jakobus und Petrus, die in ihren Grundanschauungen am verwandtesten sind; doch steht der Brief des Jakobus an der äußersten Grenze, dem Apostel Paulus schon näher Petrus.

Es ist durchaus naturgemäß und das Zeichen einer gesunden, organischen Entwicklung, daß diese beiden Urapostel als Apostel Israels sich zunächst möglichst eng an den alttestamentlichen Glauben anschließen, da nur auf diesem Wege eine Wirkung auf Israel möglich war. Es ist aber ein falscher Schluß, wenn man von dieser Stellung auf einen ursprünglich ebionitischen Charakter des Urchristenthums, also Christi selbst geschlossen hat. Ein neues weltgeschichtliches Princip, was doch das Christenthum ursprünglich gewesen sein muß, pflegt stets im Beginn nicht in seiner ganzen Tiefe erfaßt zu werden und das darf man wohl voraussetzen, daß in der Erscheinung Christi, seinem Wesen, Worte und Werke, eine solche unendliche Fülle des Inhalts

53) Niedner, Kirchengeschichte §. 79, 1.

lag, daß derselbe trotz der Arbeit des h. Geistes nicht sogleich vollständig ergriffen werden konnte; alles organische Leben bringt erst aus der Tiefe an das Licht. Uebrigens ist auch von diesen Aposteln das Christenthum als ein neues, den alten Bund erst erfüllendes und vollendendes, auf die ganze Menschheit berechnetes Lebensprincip aufgefaßt worden; sie stehen, wenigstens nach ihren Briefen, nicht mehr im alten Bunde, sondern im neuen als der Erfüllung des alten, und daß der neue Bund diese Erfüllung vor Aller Augen sei, das zu erweisen ist ihre erste Aufgabe, wie es auch die besondere Aufgabe des Matthäusevangeliums ist. Es spiegelt sich doch in diesen Aposteln nicht die Herrlichkeit des alten Bundes, sondern Christi, als dessen Zeugen sie sich selbst bekennen Jac. I, 1. 1. Petr. I, 1. Deshalb sind auch ihre Briefe nicht zunächst an Israel, sondern an die Christen aus Israel gerichtet.

Der Brief des Jakobus faßt das Christenthum als ein neues Lebensgesetz auf, als ein Gesetz der Freiheit (*νόμος τέλειος, ὁ τῆς ἐλευθερίας* I, 25. II, 12) und stellt somit dasselbe, wenigstens in einen verborgenen Gegensatz gegen das Gesetz der Knechtschaft; denn ein vollkommenes Gesetz ist es nur als Gesetz der Freiheit, zunächst der innern Freiheit, die ihre Wurzel hat in dem heiligen, absolut freien Gotte I, 13. (*ὁ γὰρ θεὸς ἀπειραστός ἐστι κακῶν, πειράζει δὲ αὐτὸς οὐδένα*) — Gedanken, zu denen sich das ganze Heidenthum nicht erheben konnte und deshalb ein neues Lebensprincip von folgenschwerer Bedeutung, als Grundlage des christlichen Gottes- und Freiheitsbegriffes, der innern Freiheit, die die Seele loslöst von der Begier und so die Wurzel der Sünde erfaßt I, 15 und damit die Ausgeburt der *ἐπιθυμία* — die *ἁμαρτία* und die letzte Folge den Tod I, 15 aufhebt. Die Lebensmacht, welche durch die Freiheit waltet, ist aber auch nach Jakobus der Glaube. Die *πίστις* nicht als ein Streitobject, wie manche Erklärer deuten, nicht als eine nur gegen paulinische Lehre gerichtete Spitze, sondern als wirkliches Lebensprincip stellt deshalb der Apostel auch an die Spitze I, 3 ff., aber erst *τὸ δοκίμιον τῆς πίστεως*, die Bewährung des Glaubens in allerlei Prüfung macht denselben zum wirklichen subjectiven Principe des vollkommenen Gesetzes, des Gesetzes der Freiheit;

denn erst der in der That bewährte Glaube ist der wahre Glaube, ὅτι ἡ πίστις συνήργει τοῖς ἔργοις καὶ ἐκ τῶν ἔργων ἡ πίστις ἐτελειώθη II, 22. Es wird von dem Apostel nicht behauptet, daß die Werke rechtfertigen, sondern nur nicht der Glaube ohne Leben und Kraft und deshalb ohne Werke II, 24; denn der Glaube ohne Werke ist todt (νεκρά) II, 26. So ist der Glaube dem Apostel ein wirkliches Lebensprincip; er begnügt sich nicht mit einem Stück des Gesetzes II, 11, nicht mit dem Hören oder Reden oder Glauben ohne Thun I, 22. II, 12. 22. Erst wo dieses Glaubensleben den ganzen Menschen erfüllt und durchwaltet, ist der Christ ein Christ, ein τέλειος ἀνήρ III, 2. I, 4, ist er hindurchgedrungen zum vollkommenen Gesetz der Freiheit, sonst bleibt er δίψυχος I, 8, IV, 8., κένος, μάταιος II, 20. I, 26. Daß aber dieses neue Lebensprincip wie jede vollkommene Gabe von oben herabkommt I, 17, nicht unmittelbar aus dem Menschen heraus, ergibt sich schon aus der tiefen Auffassung des Apostels von der menschlichen Sünde III, 2: πολλὰ πταίομεν ἅπαντες, I, 14. IV, 2. 17. III, 2, 6—9. 11, aber mehr noch aus dem Worte I, 18: βουληθεὶς ἀπεκύησεν ἡμᾶς λόγῳ ἀληθείας, εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς ἀπαρχήν τινα τῶν αὐτοῦ κτισμάτων. Nach diesem Worte ruht dies neue Lebensprincip auf göttlicher Mittheilung und göttlichem Rathschlusse durch eine neue Geburt kraft des Wortes der Wahrheit; ist auch das Wie dieser Wiedergeburt nur allgemein bezeichnet, so ist doch nicht zu verkennen, daß sie in Christo, dem Herrn der Herrlichkeit (ὁ κύριος τῆς δόξης II, 1.), dem Richter, der zugleich Gesetzgeber ist, (εἷς ἐστιν ὁ νομοθέτης καὶ κριτής IV, 12. V, 9.) ihren Grund hat. Das Heil ist ihm göttliches Geschenk (δώρημα I, 17.). „Jakobus, sagt deshalb Lechler treffend, hat, auch neben Paulus, eine unentbehrliche Stellung, eine bleibende Bedeutung und ein ewiges Recht gegenüber aller Hinneigung und Verirrung zu unfruchtbarem Formelwesen, werthlosem Wissensstolz, steifer Rechtgläubigkeit oder hochfahrender Gesetzlosigkeit und praktischer Freigeisterei."

Als die Erfüllung des alten Bundes faßt auch Petrus das Christenthum auf, aber wie er tiefer in das innerste Heiligthum des alten Bundes dringt, so auch in die Geheimnisse

des neuen; wie Christus seines Lebens Stern geworden ist, so findet er auch in der Verheißung des alten Bundes dessen tiefstes Wesen; das Christenthum erscheint ihm daher vorwiegend als die erfüllte Verheißung. Sein Wort an den Herrn: „Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes!" ist der tiefste Inhalt seines Lebens und Glaubens; wie er in den Hoffnungen Israels gelebt, so ruht seine Seele in dem Gekreuzigten und Auferstandenen, aber als dem Zielpunkte seiner letzten Hoffnungen, da er wieder kommen wird Alles zu vollenden. Er versenkt sich in die Prophetie des alten Bundes, um Christi Bild in ihr wiederzufinden und aus den Kämpfen der Zeit mit gestählter Hoffnung aufzutauchen, im Glauben an den, der die Verheißungen erfüllt, sich neu zu rüsten und „zu stärken die Brüder" (Luc. 22, 32.) In der Noth der Zeit gründet Petrus die Hoffnung der Christen auf die Gewißheit ihres Heilsbesitzes 1 Petr. V, 12 und auf die nahende Vollendung. In der *ἐλπις* haben wir deshalb den Alles beherrschenden Mittelpunkt des Briefes zu erkennen, dem als Gegenpol die *παϑήματα* der Gläubigen gegenüberstehen.

Um den Lehrbegriff des Apostels zu übersehen, haben wir daher diese Hoffnung zu betrachten nach ihrem Wesen, ihrem Grunde und Ziele.

Die neue Hoffnung ist eine Gabe göttlichen Erbarmens; sie ist eine lebendige (*ζῶσα*); denn sie gründet sich auf die Auferstehung Christi von den Todten I, 3. — in diesem Einen Worte faßt der Apostel im Gegensatz zum Heidenthum wie auch zum alttestamentlichen Glauben tief und schön das wahre Wesen des neuen Glaubens zusammen. Ohne Hoffnung war die Menschheit todt; darum ist diese Hoffnnng ein Werk der Wiedergeburt (*ἀναγεννήσας* 1. Petr. I, 3. I, 13. III, 15.) Wie verhält sich diese *ἐλπις* zur *πίστις*? Der Glaube ist die Wurzel, die Hoffnung die Frucht; der Glaube das die Hoffnung durchwirkende, dasselbe tragende Princip I, 5. 9. (*τό τέλος τῆς πίστεως ὑμῶν, σωτηρίαν ψυχῶν*), daher sie I, 21. neben einander gestellt werden; beider Gegenstand ist die in Christo offenbarte Gnade Gottes I, 5. 13; der Grund der christlichen Hoffnung das in Christo erschienene und sich vollendende Gnadenwerk Gottes. Christus ist dem Apostel der von Ewigkeit her von Gott bestimmte Erlöser

I, 20. 10 f., der einige Mittler göttlicher Offenbarung auch schon im a. Bunde, in den Propheten; (denn wir stimmen Weiß: Petrin. Lehrbegriff S. 245 ff. nicht bei, der τό ἐν αὐτοῖς πνεῦμα Χριστοῦ I, 11. von dem in den Propheten wirkenden Messiasgeiste versteht, da Χριστός nicht hinter einander erst die abstracte, dann die concrete Bedeutung haben kann); Christus hat im sterblichen Leibe (σάρξ III, 18. IV, 1.) als der Heilige und Sündlose, der Gerechte für die Ungerechten (II, 23.) geduldig gelitten, mit seinem Opferblute uns besprengt (ῥαντισμὸς αἵματος I, 2); der Preis unserer Loskaufung ist das heilige, kostbare Blut Christi I, 18 ff. Dies ist nicht bloß der Grund unseres Glaubens und unserer Hoffnung auf die Barmherzigkeit Gottes, sondern auch der Trost in unsern Leiden, da wir im Leiden nicht bloß Christo ähnlich werden, sondern auch unser Glaube geprüft und geläutert wird I, 7 ff. und wir nur nach dieser inneren Bewährung und Läuterung das Ziel des Glaubens, der Seelen Seligkeit davon bringen I, 9. Aber der Christenglaube ist vor Allem eine Wiedergeburt zu einer lebendigen Hoffnung durch die Auferstehung Christi von den Todten; in ihr ruht wesentlich der Grund und das Ziel der christlichen Hoffnung; erst in dem Auferstandenen haben wir Gott I, 21. als einen versöhnten und darum ein versöhntes Gewissen III, 21; erst als der Auferstandene ist Christus geoffenbart als der Herr, dem die Engel und Gewalten unterworfen sind III, 22, nachdem er eingegangen in den Himmel und zur Rechten Gottes sitzt. Dieser erhöhte Christus ist der christlichen Hoffnung letztes Ziel, in dem das Herz Ruhe findet; denn zu Ihm schaut sie auf als dem, der seine Herrlichkeit offenbaren soll, in sich selbst und uns IV, 13. I, 7, 13; in Ihm blüht des Christen unverwelkliches Erbe und ewige Freude I, 3. 8. IV, 13; ihm heiligt er sich I, 13. 7. „zum Dienste der Wahrheit in ungefärbter Bruderliebe“, nachdem er durch das Wort des lebendigen Gottes zu einem neuen Leben geboren I, 22 f., ihm weiht sich die Christenheit zu einem heiligen, priesterlichen Volke Gottes, das geistliche Opfer darbringt, zu einem lebendigen Hause Gottes II, 5. 9. in Furcht vor Gott, Ehrfurcht und Treue gegen die Obrigkeit II, 13. 17, als Herr oder Sclave, Mann oder Weib II, 18. III, 1 ff. Auf Christus

gründet sich die christliche Hoffnung auch in Bezug auf die Todten, denen er noch das Evangelium predigt III, 3. IV, 6.

So ist in unserm Briefe der Charakter des Petrus deutlich zu erkennen; mit seinem innersten Wesen ruhend auf dem Felsgrunde der göttlichen Offenbarung im alten Bunde steht er doch um so fester im Glauben an den Hort des neuen Bundes, weil er in ihm Gottes Verheißungen und Israels Hoffnung erfüllt und sich noch vollenden sieht, sobald Christi Herrlichkeit sich ganz offenbaren wird. Der Christ ist dem Apostel ein Mensch der Hoffnung gegenüber der Hoffnungslosigkeit der alten Welt, aber gerade um dieser Hoffnung willen ein Mensch der Gottesfurcht, der Treue, des Gehorsams kraft der Wiedergeburt durch das Wort des Lebens.

Es ist schwierig zu entscheiden, welchem von den andern beiden Hauptaposteln die letzte und höchste Stelle in der apostolischen Lehrentwicklung gebühre; beide stellen die christliche Lehre dar unter dem weltgeschichtlichen und deshalb auch endgeschichtlichen Gesichtspunkte; nur sind die Züge bei Paulus schärfer und bestimmter, während Johannes sich mehr im Allgemeinen hält und in den großen Gegensätzen bewegt. In den paulinischen Schriften tritt uns das Christenthum mehr als kämpfende, in den johanneischen mehr als siegende Macht in der Geschichte der Welt entgegen. Sehen wir auf das Ganze der Lehre und ihre dialektische Entwicklung, so überragt der gewaltige Paulus den tiefsinnigen Johannes um ein Bedeutendes; denn bei ihm allein erscheint die christliche Wahrheit als ein in sich geschlossenes, großes Lehrsystem, in dem ein Glied in das andere greift; bei Johannes mehr als ein großes, phantasiereiches Bild, wie es die dichterische Anschauung zu zeichnen pflegt, doch sind es auch hier besondere Grundbegriffe, die das Ganze beherrschen und Licht und Schatten in sein Gemälde bringen, wenn auch das Einzelne nicht so fein abgegrenzt ist. Man hat dem Johannes eine höhere Stellung einräumen zu müssen geglaubt, weil in ihm der große Gegensatz zwischen Juden- und Heidenchristenthum, zwischen Gesetz und Evangelium schon mehr ausgeglichen, und diese Weltanschauung der Versöhnung in der ἀγαπή schon das die Gegensätze vermittelnde Princip gefunden zu haben scheint, aber abgesehen davon daß

dieses Princip auch bei Paulus nicht fehlt, so halten wir die Gegensätze in den johanneischen Schriften nicht sowohl schon für ausgeglichen, als noch nicht in das volle Bewußtsein getreten und stellen deshalb den johanneischen Lehrbegriff dem paulinischen voran, auch schon aus dem Grunde, weil die bedeutsamste Schrift des Johannes, das Evangelium, durchaus nicht den Charakter einer Tendenzschrift hat. Daß übrigens zwischen den drei johanneischen Schriften, dem Evangelium, der Apocal. und dem 1. Briefe eine wesentliche Uebereinstimmung in der Lehre sich findet, haben Lechler, Meßner, Weiß u. A. zur Genüge nachgewiesen.

Die Weltanschauung des h. Johannes bewegt sich in dem großen Gegensatze und Kampfe des Lichtes und der Finsterniß, den es als den Lebenspuls der Geschichte betrachtet, zugleich als den Gegensatz und Kampf des Reiches Gottes und des Reiches der Finsterniß; in der Entscheidung dieses großen Kampfes durch den menschgewordenen Logos (Ev. I, 14.) ruht der Wendepunkt der Geschichte. Daher ist Christus und sein Werk der Kernpunkt des neuen Glaubens; ein Christ ist der aus Wasser und Geist neugeborene Mensch (Ev. III, 5. 1 Joh. IV, 7.), der als solcher die Welt überwindet. So ist es in den scharf gezeichneten Gegensätzen der Begriff der Heiligkeit, der das Ganze beherrscht, ein Begriff, den das Heidenthum gar nicht kennt. Der Apostel faßt aber, wie bemerkt, den Gegensatz des Lichtes und der Finsterniß unter dem welt- und endgeschichtlichen Gesichtspunkte und stellt Christus in die Mitte dieses Kampfes als den ewigen Sieger. So werden wir daher zuerst den Gegensatz Gottes und der Welt, sodann den in Christo, dem erschienenen Licht und Leben, zur Lösung und Entscheidung gebrachten Kampf zwischen beiden Reichen zu betrachten haben, in Christo selbst, der Welt und den Gläubigen.

Gottes Wesen wird von dem Apostel in seiner unergründlichen Tiefe und Unendlichkeit gefaßt; er wohnt in einem Lichte, da Niemand zukommen kann und Niemand hat Gott je gesehen Ev. I, 18. 1. Joh. IV, 12., die Welt hat ihn nicht erkannt Ev. I, 5. 10., die Samariter nicht, noch weniger die Heiden Ev. Joh. IV, 22; Gott ist nur in Israel offenbar. Er ist nur der

Eine, der wahrhaftige Gott und das ewige Leben 1. Joh. V, 20. Ev. XVII, 3., das Licht, in dem keine Finsterniß ist, 1. Joh. I, 5., die Liebe (ὁ θεός ἀγαπή ἐστιν 1. Joh. IV, 8.); als Licht, Leben und Liebe waltet er allezeit in der Welt Ev. V, 17. heilig, gerecht (1. Joh. I, 5.), wahrhaftig 1 Joh. I, 9 f. Ev. XVIII, 37; als unser Vater offenbar geworden in Jesu Ev. XII, 45. 1. Joh. II, 2. Diesem Gotte und seinem Reiche steht gegenüber das Reich der Finsterniß — das große Räthsel der Dinge; denn die Natur der Welt, die ursprünglich von Gott erschaffen Ev. I, B. 10, ist nicht Licht, sondern Finsterniß, nicht Leben, sondern Tod 1. Joh. III, 14. Ev. I, 5., nicht Wahrheit, sondern Lüge 1. Joh. II, 22. Ev. VIII, 44., nicht Liebe, sondern Haß 1. Joh. III, 10. 12. 15. Dieses Reich des Bösen hat seine Wirkungsstätte in der Welt, insbesondere in der bösen Menschenwelt 1. Joh. V, 19 und sein Haupt im Fürsten dieser Welt, dem Teufel 1. Joh. III, 8. 12. Ev. XII, 31., dem Urbösen 1. Joh. III, 8., dem Menschenmörder von Anfang Ev. VIII, 44 f., dem Vater der Lüge; aber er ist nicht ein Gott gegen Gott, sondern ein endliches Wesen von großer Macht und List, als Satan der Fürst der bösen Engel, der den Kampf gegen Gott selbst wagt. Sein Reich ist das Reich der Sünde und des Todes und ihm ist der Sünder verfallen als τέκνον τοῦ διαβόλου 1. Joh. III, 10. und die Welt als das Reich der Sünde. Aber dieser große weltgeschichtliche Kampf wird durch Christum zu Ende geführt, den der Apostel nicht bloß nach seiner leiblichen Erscheinnng als seinen Heiland mit den Augen gesehen nnd mit den Händen betastet hat 1. Joh. I, 1 ff., sondern dessen göttliche Herrlichkeit (δόξα) er erkannt Ev. I, 14.; denn er ist zwar als der wahrhaftige Mensch (σάρξ Ev. I, 14.) in der Welt erschienen, aber er hatte in sich eine göttliche Herrlichkeit als der λόγος, der im Anfange (ἐν ἀρχῇ) war, vor der Welt Ev. XVI, 5. I, 1 ff. in der Herrlichkeit war, selbst Gott (θεός ἦν ὁ λόγος Ev. I, 1.), und doch nicht der Vater, sondern bei Gott πρὸς τὸν θεὸν), göttlicher Natur; denn er ist Licht und Leben 1. Joh. I, 2. Ev. I, 4. 5., das Organ der göttlichen Schöpferthätigkeit (v. 2.) und so der Vermittler des göttlichen Lichtes und Lebens an die Welt vor seiner Erscheinung im Fleisch. Aber die Finsterniß hat ihn nicht begriffen, selbst sein

Eigenthum (Israel) ihn nicht aufgenommen und so ist er im Fleisch erschienen Ev. I, 14., um als Erlöser der Welt die Werke des Teufels zu zerstören 1. Joh. IV, 14. Ev. IV, 42., als das persönlich erschienene Licht, die Wahrheit und das Leben Licht, Wahrheit und Leben aller Welt offenbar zu machen und eine Versöhnung zwischen Gott und der Welt 1 Joh. II, 2. IV, 10. zu stiften, daß er uns reinige von unsern Sünden durch sein Blut (καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας 1 Joh. I, 7.), als ἱλασμὸς περὶ τῶν ἁμαρτίων 1 Jo. II, 2. In Christi Tode ist der Fürst dieser Welt überwunden Ev. XVI, 11. 33., ist das Gericht der Welt schon vollzogen Ev. III, 13 ff. IX, 39. Als die Auferstehung und das Leben überwindet Christus den Tod für die Seinen VI, 39. 44. XIV, 3. XI, 25; ist er in ihnen das Leben Ev. XVII. Die Seinen sind Gottes Kinder; denn sie sind von Neuem geboren und darum aus Gott Ev. I, 12. VIII, 47. 1. Joh. II, 29; durch den Glauben an den Sohn Gottes sind sie mit Gott Eins geworden Ev. 17, 21 ff. in der Liebe, 1. Joh. II, 24. IV, 16., sind sie in eine neue Gemeinschaft versetzt mit dem Vater und dem Sohne 1. Joh. I, 3. V, 20. und unter sich durch das Band der Liebe 1. Joh. I, 7. III, 13. 17., eine Gemeinschaft, die der Vollendung harrt in dem Geliebten Ev. XVI, 22. 1. Joh. III, 3. mitten in den Kämpfen des gegenwärtigen Aeon, wie sie die Apoc. in mächtigen Zügen schildert.

In dem Apostel Paulus erst gewinnt die christliche Lehre die volle, bewußte Universalität, indem er dem Christenthume die freie, welthistorische Stellung sichert, die nach dem Willen Christi ihm zugehört, durch die Durchbrechung der Schranken, die seinen Geist und seine erneuernde Kraft noch zu hemmen suchten; diese Stellung als Weltreligion konnte das Christenthum erst gewinnen, indem es sich mit den geistigen Potenzen der alten Welt, dem Juden- und Heidenthume, klar auseinandersetzte und über sie selbst durch die Macht seiner welterneuernden Ideen den Sieg gewann. Demgemäß stellt der Apostel die christliche Wahrheit schärfer noch, als Johannes, unter dem welthistorischen Gesichtspunkte dar und seine Briefe, insbesondere der Römerbrief, sind daher nach Schelling's geistvollem Ausspruche „eine Philosophie der Geschichte", wir be-

haupten vom christlichen Standpunkte aus die Philosophie der Geschichte. Wie der Apostel selbst durch die Herrlichkeitsoffenbarung des Herrn aus einem Saulus ein Paulus, aus einem Verfolger ein feuriger Bekenner geworden und die Botschaft von Christo fröhlich und siegesmuthig in alle Lande trug, so gehen die Sendschreiben des Apostels als urkräftiges und siegesmuthiges Zeugniß, dem sich alle Geister beugen müssen, die nicht in der Negation verharren wollen, in alle Völker, leuchtend im Feuer einer heiligen Liebe und in einem Glanze göttlicher Wahrheit, ein Quell ewiger Weisheit und himmlischen Lebens für alle Seelen, die nach dem Heil fragen.

Suchen wir zunächst den Centralpunkt des paulinischen Lehrsystems zu fassen, so ist derselbe von den verschiedenen Gelehrten bei aller innern Harmonie doch verschieden bestimmt worden. Hug betrachtet als solchen Centralpunkt die „Idee der Universalreligion", Zeller „die Rechtfertigung aus dem Glauben", Baur „Christus als Sohn Gottes", Schwegler „das Christenthum als „καινὴ κτίσις", Neander „den Gegensatz zwischen νόμος und δικαιοσύνη". Wir betrachten als Grundthema der paulinischen Lehre das Grundthema des Römerbriefes 1, 16: „Das Evangelium von Jesu Christo ist eine Kraft Gottes zur Seligkeit Allen, die da glauben, den Juden wie den Griechen", oder als Centralpunkt die v. 17 als Beweisgegenstand bezeichnete δικαιοσύνη θεοῦ, so daß wir mit Zeller und Neander am meisten übereinstimmen, doch vermissen wir bei Neander das einheitliche Princip, während bei Zeller dasselbe schon zu eng gefaßt ist.

Diese δικαιοσύνη θεοῦ in ihrer verschiedenen Bedeutung: 1) als göttliche Forderung der Rechtbeschaffenheit, 2) als vor Gott geltende Gerechtigkeit ist aber das Grundthema der Menschheitsgeschichte, das Grundthema aller Religionen; die Rechtbeschaffenheit vor Gott ist das höchste Ziel der Menschheit, ihre Verwirklichung die οἰκονομία τοῦ μυστηρίου. Von diesem Gesichtspunkte aus scheidet sich die Weltgeschichte in zwei große Hälften: 1) die Zeit der Sündenherrschaft und der Heilsermangelung, 2) die Zeit der Gnade oder der erfüllten Gerechtigkeit.

1) Die Zeit der Sündenherrschaft. Gott ist auch

dem h. Paulus ein verborgener Gott, aber er ist Schöpfer aller Dinge 1. Cor. VIII, 6. Röm. I, 25. Ephes. III, 9. und in ihm leben, weben und sind wir selbst; er waltet in Welt und Geschichte und hat sich auch den Heiden nicht unbezeugt gelassen Act. XVII, 24 ff.; seine ewige Kraft und Gottheit hätten sie wahrnehmen können an seinen Werken, den Schöpfer in der Schöpfung Röm. I, 19 ff., so wie in ihrem Gewissen Röm. II, 14 f., aber sie haben ihn nicht erkannt und das Geschöpf statt des Schöpfers angebetet; darum ist ihr Herz verfinstert, ihr Sinn verkehrt, ihr Leben gottlos und voller Sünde. Röm. I, 21 ff. Ephes. IV, 18. Das Volk Israel dagegen hat zwar das Gesetz und die Verheißung Röm. III, 2, aber auch ihm fehlt die *δικαιοσύνη θεοῦ;* die Juden sind mit den Heiden unter der Sünde (*πάντες ὑφ' ἁμαρτίαν* Röm. III, 9), unter dem Fluche (*ὑπὸ κατάραν εἰσὶν* Gal. III, 10, 13.) Das Gesetz hat die *ζωή* nur denen verheißen, die es ganz erfüllen Röm. X, 5; aber der Mensch ist *σάρξ* geworden, insofern das *πνεῦμα θεοῦ* ihm fehlt Röm. VIII, 3. III, 20. VIII, 8; darum ist der Mensch, weil unter die Sünde verkauft, unter der *ὀργή* und *ἔχθρα θεοῦ* Röm. I, 18. V, 10. VIII, 8. Ephes. VI, 3, an die Stelle der *ζωή* ist der *θάνατος* getreten, der physische Tod Röm. V, 12 f., der geistliche Tod Röm. VIII, 2—6 und als letzte Folge der ewige Tod Röm. V, 21. VI, 23. Dies ist das von Adam ererbte *κατάκριμα* Röm. V, 11. 16. Darin ruht die Nothwendigkeit eines höheren Heilsgrundes und Heilsweges; nach ihm geht ein seufzendes Verlangen durch die Creatur Röm. VIII, 20—22 und auch der Gnadenbund Gottes mit Abraham ist eine Prophetie des neuen Bundes Röm. IV. Gal. III; denn der Gesetzesbund kann nur verdammen, nicht durch sich heilig und selig machen, das Gesetz ist nur zwischeneingekommen, es wirkt nur Erkenntniß der Sünde Röm. III, 20. VII, 7. Gal. II, 16, das Gefühl der Knechtschaft und des Verlassenseins Gal. IV, 7 f. Röm. VII, 24. und ist deshalb *παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν* Gal. III, 24. So hat Gott den neuen Heilsweg eröffnet, den Weg der Rechtfertigung durch Gnade allein Röm. III, 24 ff.

2) Die Zeit der Gnade, der Heilserfüllung. Nachdem die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn Gal. IV, 4.

Röm. VIII, 3. (τὸν ἑαυτοῦ υἱόν), 32 (ἰδίου), das Ebenbild Gottes 2. Cor. IV, 4. 6. Col. I, 15, als den von Ewigkeit durch Gott vorherbestimmten Erlöser Röm. IX—XI, der reich war und arm wurde um unsertwillen 2. Cor. VIII, 9, den Erstgeborenen der ganzen Schöpfung (πρωτότοκον πάσης κτίσεως Col. I, 15 ff.), durch den Alles geworden und wir durch ihn (δι᾽ οὗ τὰ πάντα 1. Cor. VIII, 6), in dem als dem Ebenbilde Gottes die Fülle der Gottheit leibhaftig wohnt Col. II, 9. Er ist wahrer Mensch geworden und in der Gestalt des sündigen Fleisches erschienen (ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας Röm. VIII, 3. 1. Tim. III, 16, der andere Adam Röm. V, 12 ff., aber Sünde hat er nicht gekannt 2. Cor. V, 21, sondern wie von dem ersten Adam die Sünde und der Tod, geht von ihm Leben und Gerechtigkeit Röm. V, 12 ff, eine neue Menschheit, ihm und Gott ähnlich, aus Röm. VI; denn Gott war in Christo und versöhnte die Welt mit sich selbst 2. Cor. V, 19, um die δικαιοσύνη der Menschheit zu geben Röm. III, 25 (εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ). Darum ist Christus vom Weibe geboren und unter das Gesetz gethan Gal. IV, 4 f., daß er durch die ὑπακοὴ τοῦ ἑνὸς Röm. V, 19 unsere παρακοή aufhebe Gal. IV, 4, indem er die Gerechtigkeit erfüllte bis zum Tode am Kreuze Phil. II, 8. So ruht in seinem Tode unsere Versöhnung mit Gott Röm. V, 11. 2. Cor. V, 18 f.; denn er, der von keiner Sünde wußte, ist für uns zur Sünde gemacht, ἵνα ἡμεῖς γενώμεθα δικαιοσύνη θεοῦ ἐν αὐτῷ 2. Cor. V, 21. Als solcher Erlöser ist er von Gott geoffenbart durch seine Auferstehung von den Todten Röm. I, 4; er ist auferweckt διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν, daß wir in ihm selbst als unserm Haupte das Leben haben Röm. VI, 4. 2. Cor. IV, 10—12. So sitzt er zur Rechten Gottes als das Haupt der Gemeinde Röm. VIII, 34. Col. I, 18, dem Alles unter die Füße gethan ist 1. Cor. XV, 20. 27. Das Gesetz des neuen Bundes ist die Gnade; denn aus Gnaden sind wir gerecht geworden durch den Glauben (χωρὶς ἔργων νόμου) Röm. III, 28. 20. Gal. II, 16, indem Gott uns um Christi willen unsere Sünde nicht mehr zurechnet Röm. III, 25. 2. Cor. V, 19; durch den Glauben an Christus haben wir die Gotteskindschaft (υἱοθεσίαν) erlangt Gal. IV, 5. III, 27, durch den uns ge-

gebenen Geist des Sohnes Gal. IV, 6, und sind nicht mehr Knechte, sondern Freie, Erben Gal. IV, 7. V, 1, so daß vor Gott nicht mehr gilt Jude oder Grieche, Knecht oder Freier, Mann oder Weib, denn sie sind allzumal Eins und gleich in Christo, hier gilt nur die *καινὴ κτίσις* Gal. VI, 15. V, 6. 2. Cor. V, 17. Gal. III, 28. Col. III, 11; denn der Glaube (*πίστις*) an Christus ist ein so mächtiges Princip, daß Christus durch denselben den ganzen Menschen neu macht, daß wir nicht mehr leben, sondern Christus in uns Gal. II, 20. Eph. III, 17, indem wir durch Wort und Sacrament Christi *πνεῦμα ζωοποιοῦν* empfangen haben 1. Cor. XII, 13. Gal. III, 27. Tit. III, 5. 1. Cor. X, 16, daß wir im Geiste wandeln Gal. V, 25 und uns reinigen von der Befleckung des Fleisches 2. Cor. VII, 1 und die Früchte des Geistes bringen Gal. V, 22 f. So wird das Gesetz erfüllt durch den Glauben, der in der Liebe thätig ist Gal. V, 6 (*πίστις δι᾽ ἀγάπης ἐνεργουμένη*); denn die Liebe ist des Gesetzes Erfüllung Röm. XIII, 10: *πλήρωμα νόμου ἡ ἀγάπη*. Christus ist aber unsere Hoffnung und unser Leben nicht bloß für die Zeit, sondern für die Ewigkeit; denn sonst wäre unser Glaube eitel 1. Cor. XV, 14 ff. Des Christen Hoffnung ist der ewig lebende Christus, der zur Rechten Gottes sitzt und wiederkommen wird in Herrlichkeit 1. Cor. XV, 23. 2. Theß. II, 8. Phil. III. 20 f. Er rettet die Seinen von dem zukünftigen Zorne 1. Theß. I, 10; dann werden die im Herrn Entschlafenen auferweckt 1. Theß. IV, 16. 1. Cor. XV, 52, sodann die noch lebenden Gläubigen verwandelt 1. Cor. XV, 52, das Sterbliche wird von dem Leben verschlungen, der irdische Leib ein himmlischer, geistiger Leib sein, Sünde und Tod werden überwunden sein 1. Cor. XV, 22 ff., alle satanischen Gewalten in der sichtbaren und unsichtbaren Welt und Christus wird dem Vater das Reich *τὴν βασίλειαν* 1. Cor. XV, 24 und dann wird sich auch der Sohn dem Vater unterwerfen, damit Gott sei Alles in Allem 1. Cor. XV, 28. So ist in dem Reiche der Herrlichkeit 1. Theß. II, 12, von dem die Ungerechten und Unreinen ausgeschlossen sind 1. Cor. VI, 9. Gal. V, 21, weil sie unter der *φθορὰ* Gal. VI, 8, der *ὀργή*, dem *ὄλεθρος* 1. Theß. V, 3, in dem *ὄλεθρον αἰώνιον, ἀπὸ προσώπου τοῦ κυρίου* 2. Theß. I, 9 blei-

ben, das ewige Reich angebrochen, in dem die wahren Christen ihre Heimath finden bei dem Herrn Phil. I, 21 ff. 2. Cor. V, 8.

Der Menschheit Geschicke sind erfüllt; die Disharmonie des Lebens und der Geschichte ist aufgelöst in die Harmonie des Himmels.

A. Das patristische Zeitalter.

Unter den drei Zeitaltern der Kirche, welche wir zu unterscheiden haben, dem patristischen oder dem römisch-griechischen, dem scholastischen oder dem germanischen und dem Reformationszeitalter, hat das patristische für die Folgezeit eine grundlegende Bedeutung, indem hier die Anfänge der christlichen Wissenschaft auf dem Grunde der gegebenen Offenbarung gemacht werden. Wie das Christenthum aber als geschichtliche Macht selbst mitten in den großen Kampf der Geschichte, besonders in den Kampf mit den beiden großen Culturmächten der Vergangenheit, dem Judenthume und Heidenthume tritt, um diese Mächte nicht bloß schlechthin zu überwinden und zu vernichten, sondern nur das Verkehrte an ihnen aufzuheben und die in ihnen zur Geltung gekommene Wahrheit und das wirklich Lebensfähige sich selbst zu assimiliren und in die Geschichte der Zukunft hinüber zu retten aus dem allgemeinen Strome der Zeiten, so tritt auch die christliche Wahrheit und die aus ihr sich entwickelnde christliche Wissenschaft in einen Kampf mit diesen Mächten. Das Christenthum als reiner Glaube kann zunächst nur in einer gewissen starren Negation gegen Alles, was Welt heißt, seiner eigenen Kraft vollbewußt werden, aber indem der Glaube selbst zur Erkenntniß hintreibt, kann er doch nicht in dieser reinen Negation verharren, sondern muß sich mit diesen Culturmächten wirklich auseinandersetzen, was auch nach dem naturgemäßen Gange geschichtlicher Entwicklung nur allmählich, stufenweise sich vollziehen kann, da der christliche Geist selbst in diesen Leib der alten Welt hineingepflanzt ist und jene Culturmächte bestimmte Lebensformen gestaltet haben, aus denen nicht unmittelbar und unbedingt herauszutreten möglich war, weil sie zum Theil von der Naturordnung gegeben waren. Wo diese For-

men schon in der Zerstörung begriffen waren, bildeten sich neue Organe, aber doch nur unter schweren Kämpfen. Das Christenthum bildet aber allmählich kraft seines neuen Geistes eine neue Lebensordnung, eine neue Gesellschaftsverfassung, weil nur auf diesem Wege in dem allgemeinen Verfalle der Staats- und sittlichen Ordnung die Kirche selbst vor dem Untergange bewahrt bleiben konnte; in dieser neuen Ordnung ist auch nur die Seele das Bleibende, die Ordnung selbst ist wie jede irdisch-menschliche Form wandelbarer Natur. Aus den Kämpfen des Christenthums gegen Judenthum und Heidenthum erhebt sich die feste Form der altkatholischen Kirche. Die Entwicklungsstufen derselben sind das Juden- und Heidenchristenthum, aber diese Stufen sind nicht durch bestimmte Zeiten abgegrenzt zu denken, sondern sie gehen lange neben einander her, bis das Heidenchristenthum oder in ihm die wahre Idee des Christenthums zum Siege kommt, doch so, daß den äußern Formen dieser Kirche immer noch etwas Judenchristliches anhaftet, was für die spätere Entwicklung der Kirche so große Gefahren brachte, daß erst die Reformation die Kirche von diesen Banden frei zu machen vermochte, ohne daß es ihr jedoch gelang, eine wirklich feste Ordnung zu schaffen.

Da wir es hier mit der Lehrentwicklung der Kirche zu thun haben, so ist nicht außer Acht zu lassen, daß gerade für diese Seite der kirchlichen Thätigkeit große Gefahren vorlagen. Wenn auch das Christenthum für die Erkenntniß den tiefsten Inhalt und die göttliche Wahrheit selbst bot, so trat diese Wahrheit doch nicht auf in der Form der Wissenschaft, sondern der göttlichen Verkündigung und der geschichtlichen Thatsache; bot auch die heidnische Wissenschaft jener Zeit Nichts dar, was eine gewisse Autorität in Anspruch nehmen konnte — es gab auch im Heidenthum jener Zeit keine Physik und Ethik mehr und überhaupt keine herrschende Philosophie, daß also hier das Christenthum Nichts zu zerstören hatte, was nicht schon zerstört war — so hatte diese Wissenschaft doch eine große Geschichte hinter sich, der das Christenthum zunächst Nichts als seinen göttlichen Inhalt entgegensetzen konnte, so war doch der erkennende Geist schon in verschiedenen Gebieten der Wissenschaft thätig gewesen, wogegen das Christenthum wieder nichts

Entsprechendes einzusetzen hatte, als das Bekenntniß seiner Verachtung aller menschlichen Weisheit, die der Seele den Frieden nicht zu geben vermochte; große Kämpfe mußten daher gerade hier die Kirche erwarten und ihre Glieder hatten meist noch nicht einmal die Waffen, mit denen diese Kämpfe zu führen waren; mit der bloßen Verachtung der weltlichen Wissenschaft war es auf die Dauer nicht gethan, die Christen mußten selbst diese Waffen führen lernen. Wenn das erste Jahrhundert sich mehr mit dem Zeugnisse begnügte, galt es für die Zukunft den Beweis, und weder das Zeugniß, noch den Beweis sind die Christen ihren Gegnern schuldig geblieben; Anfangs machen freilich die wissenschaftlichen Versuche der Christen mehr den Eindruck der Waffenübung, aber bald lernen sie diese Waffen so führen, daß sie ihren Feinden in die Seele blitzten.

Verfolgen wir den Gang der wissenschaftlichen Entwicklung in diesen ersten christlichen Jahrhunderten — das patristische Zeitalter reicht bis zum 8. Jahrh. — so ist es wiederum ein Beweis der naturgemäßen Entwicklung in der christlichen Kirche, daß die Christen dieses Zeitalters, die sich der wissenschaftlichen Arbeit widmeten, ihre Kraft zunächst concentrirten und zunächst nur vorzüglich eine Wissenschaft pflegten, die eigentliche Theologie, die sich allmählich aus Kampf und Streit der Jahrhunderte zur christlichen Wissenschaft entfaltete, zum Theil schon mit ihren verschiedenen Zweigen, während man die andern Wissenschaften nur nebenher berührte und oft ganz bei Seite liegen ließ; denn es galt zunächst dessen in der Erkenntniß gewiß zu werden, was in der göttlichen Offenbarung gegeben war und das Herz aller Gläubigen mächtig bewegte. Im Kampfe gegen die Feinde galt es zunächst weiter Zeugniß zu geben von seinem Glauben, sodann den Beweis der Wahrheit des Christenthums anzutreten und endlich das Erkannte in feste Formen zu fassen, vor Allem in die Form des Dogma's und Bekenntnisses. Das gibt die drei Entwicklungsstufen der christlichen Wissenschaft im patristischen Zeitalter: das Zeugniß geben die apostolischen Väter, den Beweis die Apologeten, das Bekenntniß in der Gestaltung der Fundamentaldogmen die eigentlichen Kirchenväter, während in der zweiten Hälfte dieser Epoche eine wissen-

schaftliche Fortbildung der kirchlichen Lehre auf dem Grunde der Fundamentaldogmen begonnen wird und die christliche Wissenschaft bestimmtere Formen gewinnt.

I. Die apostolischen Väter.

Unter dem Namen der apostolischen Väter faßt man diejenigen Schüler der Apostel zusammen, welche unmittelbar in die Fußtapfen der Apostel tretend schriftliche Zeugnisse, meist auch durch die Gelegenheit hervorgerufen und in Briefform, hinterlassen haben oder unter deren Namen wenigstens uns bestimmte Schriften hinterlassen sind, die seit alter Zeit schon in der Kirche ein besonders hohes Ansehen genossen haben. Die Form ist die des unmittelbaren Zeugnisses, aber das Urschöpferische des apostolischen Zeitalters tritt bedeutend zurück, so daß man an diesen Schriften besonders wahrnehmen kann, daß das Dogma der Kirche von einer Inspiration der heiligen Schriften seine Wahrheit hat. Die apostolischen Väter bewegen sich noch in den von den Aposteln vorgezeichneten Bahnen und schließen sich sogar meist an die besondern apostolischen Lehrtypen an, doch herrscht unter ihnen der heidenchristliche Charakter vor. So streng sich diese apostolischen Väter auch meist in der Bahn der apostolischen Lehre halten, so ist ihr Zeugniß doch ein freies und hat auch individuelles Gepräge; sie bieten zwar noch nicht eine christliche Wissenschaft, aber sie bereiten doch derselben den Weg, indem sie die christliche Wahrheit dem denkenden Geiste schon mehr zu vermitteln suchen. Möhler [54]) macht die treffende Bemerkung, daß in diesen Schriftdenkmälern doch schon die verschiedenen Grundformen aller künftigen gelehrten Thätigkeit hervortreten: „in dem Briefe an Diognet die Grundform der Apologetik gegen Nichtchristen; in den Briefen des Ignatius die der Apologetik der Kirche gegen Häretiker; im Briefe des Barnabas ein Anflug zur speculativen Dogmatik; im Pastor des Hermas der erste Versuch einer christlichen Sittenlehre; im Briefe des Clemens von Rom die erste Entwicklung der Thätigkeit jener Art, aus welcher

54) Möhler, Patrologie S. 51.

später das Kirchenrecht hervorgegangen ist und in den Leidensacten des Ignatius endlich die früheste historische Arbeit." Wir werden mit dem dem Judenchristenthum am nächsten stehenden **Hermas** beginnen, sodann zur Darstellung der Lehren des **Barnabas**, des **Clemens von Rom** übergehen, an diese den **Polykarp** und **Ignatius von Antiochien** knüpfen und mit dem **Briefe an Diognet** abschließen. Von **Papias** stehen wir ab, da wir schriftliche Denkmäler von ihm nicht mehr besitzen.

1. Der **Hirt des Hermas**.

Der Hirt (*ποιμήν*) des Hermas wurde von Orig., Euseb., Hieron. u. A. dem Rom. XVI, 14 erwähnten Hermas zugeschrieben; erst das von Muratori entdeckte alte Fragment machte diese Annahme zweifelhaft, indem hier ein anderer Hermas, der Bruder des römischen Bischofs **Pius** (140—152), als Verfasser bezeichnet ist. Sein außerordentliches Ansehen in der alten Kirche mag dieses Buch seinem schriftstellerischen Charakter, besonders seiner praktischen Tendenz verdanken; es ist aber in der That schwer zu begreifen, wie in der römischen Kirche im Anfange des 2. Jahrh. ein solches schriftstellerisches Product geschaffen werden konnte. Wir halten weder den apostolischen Hermas, noch den römischen für den Verfasser, sondern stellen das Buch in gleiche Linie mit den apokryphischen Schriften jener Zeit, dem Test. der 12 Patriarchen, dem 4. Buche Esra u. A. In der Form schließt sich der Hirt noch am meisten der Apocal. an, hat aber im entferntesten nicht denselben poetischen und prophetischen Geist, sondern streift oft an das Abgeschmackte; wir stimmen **Schliemann** durchaus bei, wenn er (Clement. S. 424) bemerkt: „Der in der That ungeheure Abstand der apostolischen Schriften von der unmittelbar nachapostolischen Literatur tritt bei keiner Schrift so sehr hervor, als bei dem Werke des Hermas." Der Standpunkt ist ein beschränkt **judenchristlicher**, fast rein gesetzlicher, doch deshalb immer noch nicht, wie **Schwegler** (nachapostol. Zeitalter I, 333 f.) behauptet, ein **jüdischer**.

Das Buch zerfällt in 3 **Theile**: Visionen, Gebote und Gleichnisse. Die christliche Lehre erscheint als ein von Christo gebrachtes Gesetz, nicht als wirkliches Evangelium. Durch die

Taufe gelangt man in das Reich Gottes, sie ist das Siegel, durch welches man aus dem Tode in das Leben steigt (antequam homo accipiat nomen filii Dei, morti destinatus est; at ubi accepit illud sigillum liberatur a morte et traditur vitae. Illud sigillum aqua est, in quam descendunt homines morti obligati, escendunt vero vitae assignati. Simil. IX. c. 16). Nach jener großen und heiligen Berufung gibt es für den, der vom Teufel versucht wird und sündigt, nur noch eine Buße. (Et ideo dico tibi, quod post vocationem illam magnam et sanctam, si quis tentatus fuerit a diabolo et peccaverit, unam poenitentiam habet. Mand. c. III.) Der Sohn Gottes ist älter als alle Creatur. (Filius quidem Dei omni creatura antiquior est etc. Sim. IX. c. 12), so daß er im Rathe des Vaters schon bei Gründung der Welt gegenwärtig war; in der Fülle der Zeiten erschien er, ut, qui assecuturi sint salutem, per eum intrarent in regnum Dei. Sim. IX. c. 12. So ist der Name des Sohnes Gottes unerforschlich et totus ab eo sustentatur orbis. Sim. IX. c. 14. Von besonderer Bedeutung ist Sim. V, 6 in Beziehung auf die Lehre von der Person Christi. In einem Gleichnisse wird Christus als der Knecht dargestellt, der, gehorsam seinem Herrn, am meisten gearbeitet hat und am meisten gelitten, damit er der Menschen Sünden tilge. (Ipse plurimum laboravit plurimumque perpessus est, ut aboleret delicta eorum. Sim. V, 6.) Das hat er aber Alles gethan nach seiner menschlichen Natur; nach seiner Gottheit wird Christus dargestellt als der heilige Geist, welchem die menschliche Natur allezeit gehorchte und darum mit der göttlichen Natur gleiche Herrlichkeit erlangt hat. (Filius autem Spiritus sanctus est, servus vero ille Filius Dei est. Sim. V, 6. Hoc ergo corpus, in quod inductus est Spiritus sanctus, servivit illi Spiritui etc. In consilio advocavit ergo Deus Filium et nuntios bonos, ut et huic corpori locus aliquis consistendi daretur, ne videretur mercedem servitutis suae perdidisse etc. c. 6.) Daß Christus dem Hermas nicht der ersterschaffene Engel sei, wie manche Erklärer wollen, ist ersichtlich; Spiritus s. ist von der göttlichen Natur Christi zu verstehen nach Hebr. IX, 14. 1 Tim. III, 16. (So auch Illig, Münscher, Baumgarten-Cru-

sius, Hefele u. A.) Sonst herrscht in unserm Buche der gesetzliche Standpunkt vor; es lehrt sogar ein überflüssiges Verdienst der Frommen. (Si aliquid boni feceris super mandatum Dei, majorem dignitatem tibi adquiris et eris acceptior Deo, quam quod eras futurus, nach Dressel 493) und Sündentilgung durch das Märtyrerthum.

2. Barnabas.

Der Brief des Barnabas hat zwar eine von dem Hirten des Hermas sehr verschiedene Richtung, aber er wird in dieselbe Zeit gehören; denn wenn er auch schon von Clem. Alex. und Orig. unter dem Namen des Barnabas citirt wird, so können wir doch aus vielen Gründen den Barnabas, den Genossen des h. Paulus, nicht wohl für den Verf. halten; die meisten der Gründe, welche Hefele (Patrum Apostolorum opera, ed. III. Prol. XIV) anführt, sind noch heute nicht widerlegt. Am meisten bewegt sich unser Brief in der Lehrweise des Hebräerbriefes, wie auch Ritschl (Die Entstehung der altkatholischen Kirche 1. Aufl. 243 ff.) bemerkt, daß derselbe nur als „Evolution des paulinischen Princips" begriffen werden könne. In seiner antijudaistischen Tendenz geht der Verf. mehrfach über die apostolische Lehre hinaus, indem er nicht bloß behauptet, daß das Gesetz abgethan sei durch den neuen Bund oder daß der ganze alte Bund nur Typus des neuen Bundes gewesen sei, sondern daß das Gesetz nach seinem buchstäblichen Sinne von Anfang an gar Nichts gegolten habe, daß der alte Bund schon an dem Tage, als Moses die Tafeln zerbrach, abgethan gewesen sei und die Juden damals schon für immer aus dem a. Bunde gefallen (c. 4. 14); die fleischliche Beschneidung ist abergläubisch, der Sabbath zu tadeln (c. 15).

Der erste mehr lehrhafte Theil des Briefes reicht bis c. 17; der 2. paränetische Theil ist ohne besondern Werth und als unächt betrachtet worden. Der Verf. ist nicht bloß nach c. 16, sondern nach seiner ganzen Stellung zum a. Bunde ein Heidenchrist. Durch seine allegorische und typologische Schriftauslegung will er zur rechten Erkenntniß (γνῶσις) führen und berührt sich darin mit den andern apostolischen Vätern; das ist überhaupt Aufgabe der Zeit, nicht Parteirichtung. Diese rechte Erkenntniß des Gesetzes hat Israel in seinem Buchstabendienst

gar nicht gehabt; denn sonst hätte es im alten Bunde schon das Vergängliche, den bloßen Typus auf den neuen Bund erkennen müssen und in Christo den, der Alles erfüllt hat (3. 4. 13. 14). Die Christen sind die Glieder des wahren Bundes; denn Christus hat ein neues Gesetz gebracht, welches ohne das Joch des Zwanges ist. (Nova lex Domini nostri Jesu Christi, quae sine jugo necessitatis est c. 2.) Das Gesetz des a. B. hat für die Christen keine Geltung mehr, daher die Warnung: ut non incurramus tamquam proselyti ad illorum legem c. 3. Der Verf. sucht vor Allem nachzuweisen, daß die Gottes- und Erlöserherrlichkeit Christi als die Alles erneuernde Macht auch schon durch das a. Test. hindurchstrahle; denn schon vor der Schöpfung der Welt sprach der Vater zum Sohne als dem Herrn der Welt: Lasset uns Menschen machen nach unserm Bilde! (Dominus sustinuit pati pro anima nostra, cum sit orbis terrarum Dominus, cui dixit ante constitutionem seculi: Faciamus etc. c. 5.) Der Sohn Gottes mußte im Fleische erscheinen, damit er des Todes Macht zerstöre, die Auferstehung der Todten thatsächlich zeige und die den Vätern gegebene Verheißung erfülle; „denn wie hätten wir errettet werden mögen, wenn er nicht im Fleische erschienen wäre, da Niemand etwas länger in die Sonne zu schauen vermag, die doch sein Werk ist? Deshalb also ist der Sohn Gottes im Fleische erschienen, damit er das Sündenmaaß derjenigen voll mache, welche die Propheten bis auf den Tod verfolgt haben". (Ille autem — quia in carne opportebat eum adparere, ut vacuam faceret mortem et de mortuis resurrectionem ostenderet — sustinuit (i. e. pati potuit et passus est), ut promissum parentibus redderet et ipse sibi populum novum parans, dum in terris degit, ostenderet, quod facta resurrectione ipse esset et judicaturus. c. 5.) Diese Leidensgestalt Christi verfolgt Barnabas nicht bloß durch die Zeugnisse der Propheten, sondern vor Allem in den Vorzeichen des a. Bundes; in dem betenden Mose mit den ausgebreiteten Armen, in der ehernen Schlange, in den Opfern u. s. w. sieht er die Vorbilder Christi und deutet das Einzelne typologisch-mystisch aus, oft zwar gesucht, aber doch mit einem tiefen Einblicke in das Wesen des alten, wie des neuen Bundes (c.

7—12). In Christi Kreuzestode haben wir nicht bloß die Entsündigung, „damit wir durch die Vergebung der Sünden geheiligt würden, nämlich durch die Besprengung mit seinem Blute", sondern „Christus hat uns erneuert durch die Vergebung der Sünden und bewirkt, daß wir eine andere Gestalt gewannen, den Geist der Kindschaft, indem er uns durch seinen Geist erneuert hat". (*Ἐπεὶ οὖν ἀνακαινίσας ἡμᾶς ἐν τῷ ἀφέσει τῶν ἁμαρτιῶν, ἐποίησεν ἡμᾶς ἄλλον τύπον, ὡς παιδίων ἔχειν τὴν ψυχήν, ὡς ἂν καὶ (πνεύματι) ἀναπλασσάμενος αὐτὸς ἡμᾶς.* c. 6); erst war unser Herz ein Haus voll Abgötterei (*πλήρης μὲν εἰδωλολατρείας καὶ ἦν οἶκος δαιμονίων, διὰ τὸ ποιεῖν, ὅσα ἦν ἐναντία τῷ Θεῷ.* c. 16); nun aber sind wir, „nachdem wir in das Wasser hinabtraten, bedeckt mit Mängeln und Sünden", heraufgetreten befruchtet im Herzen mit Gottesfurcht und mit der Hoffnung auf Jesus Christus im h. Geiste" (*τὴν ἐλπίδα εἰς τὸν Ἰησοῦν ἔχοντες ἐν τῷ πνεύματι.* c. 11.) Die Rechtfertigung fällt mit der Erneuerung zusammen, ist aber nicht That des Menschen, sondern Christi. „Durch die Vergebung der Sünden sind wir wieder neu, wie von Anbeginn neuerdings geschaffen worden. Darum thront Gott selbst in uns. Wie aber dieses? Sein Wort des Glaubens, sein Ruf der Verheißung, die Weisheit seiner Gebote, die Vorschriften seiner Lehre — er selbst ist Prophet in uns, er selbst wohnt in uns; er selbst öffnete uns, den dem Tode Verfallenen die Pforten des Tempels d. i. den Mund der Weisheit, verlieh uns bußfertige Gesinnung und führte uns in den unvergänglichen Tempel." c. 16. In diesen Gedanken berührt sich unser Brief mit dem Brief an Diognet, woselbst freilich die Ausführung noch tiefsinniger ist. An Tiefsinn fehlt es auch unserm Verfasser nicht, aber er ist doch mit vielen abstrusen Ideen vermischt und die Reinheit der Lehre nicht durchweg gewahrt.

3. Clemens Romanus.

Unter dem Namen des Clemens sind uns verschiedene Schriften überliefert, von denen aber die Recogn. und Hom. bei ihrem judaistischen Charakter unzweifelhaft untergeschoben sind, nicht minder der zweite Brief an die Korinther und die Briefe an Jungfrauen; dagegen ist der erste Korintherbrief

schon von den ältesten Zeiten her anerkannt und sogar in der Kirche öffentlich vorgelesen worden. Als Verfasser wird der Phil. 4, 3 erwähnte Schüler des Apostels Paulus schon von Orig., Euseb., Epiphan., Hieron. u. A. angesehen. Ursprünglich vielleicht ein Bürger der Stadt Philippi, wurde er später nach alter Ueberlieferung Bischof zu Rom. Im Namen der römischen Gemeinde wurde dieser Brief verfaßt, um in Korinth ausgebrochene Streitigkeiten beilegen zu helfen, die zur Absetzung einiger frommen Aeltesten geführt hatten. Im Lobe dieses Schreibens stimmen die neuern Theologen mit den ältern mit Recht überein; schon Eusebius nennt es „μεγάλη τε καὶ θαυμασία ἐπιστολή;" und u. A. Dorner (Gesch. der Lehre von der Person Christi I, 136) ein Kleinod des christlichen Alterthums, aus dem „ein Gemüth voll Harmonie und Klarheit" spricht; in der That eine Schrift, die den apostolischen, besonders den paulinischen Briefen, am nächsten steht nach Inhalt und Form. Der Charakter derselben ist vorwiegend ein paulinischer, doch hat sie eine besonders stark hervortretende Verwandtschaft mit dem Hebräerbriefe, vornehmlich in der Darstellungsform, in der Fülle der angeführten Beispiele für den ζῆλος, die πίστις u. s. w., selbst bis in einzelne Ausdrücke, doch finden sich auch Berührungspunkte mit andern paulinischen Schriften (besonders den Korintherbriefen). Am meisten ist das alte Test. ausgebeutet, aber in ächt-apostolischer Weise; die Stellung des Verfassers zum a. Test. ist zwar eine freie, aber pietätsvolle, die paulinische; die Abfassungszeit scheint nach c. 41 noch vor die Zerstörung Jerusalems gesetzt werden zu müssen, aber ältere und neuere Forscher deuten diese Stelle anders und setzen den Brief 92—93 n. Chr. (So Tillemont, Rothe, Bunsen, Hilgenfeld u. A.). Die Darstellungsweise ist mehr in der Form der homiletischen Ansprache, als der paulinischen Briefform gehalten. Der Gang des Briefes läßt sich in wenig Worte fassen.

Das erregende Moment bildet der ζῆλος c. 3, der die Gemeinde zu Korinth ergriffen hat, und aus der Geschichte des Reiches Gottes als die Quelle alles Uebels enthüllt wird; daher die Mahnung zur Buße (c. 7 ff.), welcher der Herr zu allen Zeiten das Heil geschenkt hat. In dieser Demüthigung

ist Christus unser Vorbild und mit ihm alle Heiligen (c. 16); darum sollen die Korinther den Frieden und die Einheit mit Gott suchen (c. 19), indem sie ihm gehorchen und nicht den Aufrührern; denn der Herr kommt zum Gerichte (c. 25—28) und ist unser einiger Helfer, wenn wir ihm im Glauben und in der Liebe leben (c. 29—36). In diesen mittleren Capiteln (c. 25—36) ruht der Höhepunkt des Briefes. Dann schließt der Verf. mit ernsten Mahnungen, sich der göttlichen und kirchlichen Ordnung zu fügen und umzukehren (c. 37—59).

Was den Lehrcharakter des Clemens betrifft, so kommt seine Christologie und Soteriologie vornehmlich in Frage, da diese doch von besonderer Bedeutung sind. Der Verf. nennt nicht bloß Christus in paulinischer Weise einen Abglanz der Gottesherrlichkeit, um so viel erhabener denn die Engel, als er einen herrlichern Namen erlangt hat (*ὅς ὢν ἀπαύγασμα τῆς μεγαλωσύνης αὐτοῦ, τοσούτῳ μείζων ἐστὶν ἀγγέλων, ὅσῳ διαφορώτερον ὄνομα κεκληρονόμηκεν* c. 36), oder auch das Scepter der Majestät Gottes, den Sohn Gottes, der sich selbst erniedrigt hat (*τὸ σκῆπτρον τῆς μεγαλωσύνης τοῦ θεοῦ* etc. c. 16), sondern sogar selbst Gott nach c. 2: „Ihr waret zufrieden mit der Gabe Gottes, mit Sorgfalt merktet ihr auf sein Wort, eure Herzen waren weit und seine Leiden waren vor euren Augen (*τοῖς ἐφοδίοις τοῦ θεοῦ ἀρκούμενοι καὶ τὰ παθήματα αὐτοῦ* etc. c. 2); Christus ist ihm nicht bloß „der Weg, in dem wir unser Heil finden, unser Hohepriester, der Hort und Helfer in unserer Schwachheit (c. 36), der Führer im Kampfe (c. 37), nicht bloß das Urbild der Demuth (c. 7), sondern sein Blut ist kostbar vor Gott, das Blut, welches um unsers Heils willen vergossen der ganzen Welt die Gabe der Buße brachte (*ἀτενίσωμεν εἰς τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ, διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκχυθὲν παντὶ τῷ κόσμῳ μετανοίας χάριν ὑπήνεγκεν* c. 7); Christi Blut ist für uns (*ὑπὲρ ἡμῶν*) gegeben (c. 21). „In Liebe nahm der Herr uns auf; wegen der Liebe, die er gegen uns hatte, gab Christus, unser Herr, sein Blut für uns, dem Willen Gottes gemäß sein Fleisch für unser Fleisch, seine Seele für unsere Seele" (c. 49). Besonders in diesen letzten Worten ist die That der Versöhnung in Christi Tode klar ausgesprochen.

In der Soteriologie finden wir bei Clemens eine scharfe Betonung der ἔργα oder besser der ἀγαπή, die er aber in ähnlichen Tönen wie der Apostel Paulus 1. Cor. 13 preist. Der Heilsweg ist auch ihm die μετάνοια (c. 6 ff.), in welcher die Demüthigung vor dem Herrn, der Glaube und die Liebe eingeschlossen sind; auch für ihn gibt es keine Rechtfertigung vor Gott außer im Glauben an Christum, „in der Erlösung durch das Blut des Herrn für Alle, die glauben und auf Gott hoffen" (ὅτι διὰ τοῦ αἵματος τοῦ κυρίου λύτρωσις ἔσται πᾶσιν τοῖς πιστεύουσιν καὶ ἐλπίζουσιν ἐπὶ τὸν Θεόν c 12), nicht aus den Werken; denn „wie Jakob's Nachkommen nicht durch sich selbst noch durch ihre Werke oder Gerechtigkeit, sondern durch Gottes Willen groß geworden sind, so werden auch wir nicht durch uns selbst gerecht, noch durch unsere Weisheit, Einsicht, Frömmigkeit oder Werke, die wir in Heiligkeit des Herzens gethan hatten, sondern durch den Glauben (οὐ δι' ἑαυτῶν δικαιούμεθα — ἀλλὰ διὰ τῆς πίστεως), durch welchen Gott der Allbeherrscher von Anfang an Alle gerechtfertigt hat" (c. 32). Christus hat sein Werk in uns durch den heiligen Geist (c. 22); was er in den Seelen wirkt, ist in dem Lobe des frühern Zustandes der korinthischen Gemeinde besonders schön dargestellt (c. 2). Das Christenthum ist dem Verf. unsers Briefes ein Kampfesleben, ein Ringen um das Kleinod, eine Bewährung des Glaubens in der Liebe, in der That (c. 33); wenn er zuletzt die Liebe fast mehr preist, als den Glauben, so geschieht das, weil der Glaube ohne Liebe todt ist. Von Gesetzeswerk ist aber nirgends die Rede; überall der neue Most des evangelischen Geistes!

4. Polykarpus. 5. Ignatius.

In ein engeres Verhältniß zu einander treten Polykarp und Ignatius, indem Beide in eine nähere Beziehung zum h. Johannes gebracht werden und schon eine bestimmtere Stellung nehmen gegen den auftauchenden Gnosticismus. Es ist daher in ihren Lehrschriften die Christologie von besonderer Bedeutung. Da der Brief des Polykarp an die Philipper weit weniger der Anfechtung unterliegt, als die ignatianischen Schriften, so stellen wir denselben voran. Unter allen Schriften der apostolischen Väter bewegt sich dieser Brief am meisten in der

apostolischen Lehrtradition, indem er sich nicht bloß an einen Apostel anlehnt, sondern aus den Schriften der drei Hauptapostel in gleicher Weise citirt; deshalb hat aber auch das an sich durchaus nicht werthlose Sendschreiben für die christliche Lehrentwicklung keine besondere Bedeutung. Die Lehrunterschiede der drei großen Hauptapostel verschwinden bei Polykarp gegenüber der großen innern Einheit und so sehr er besonders den h. Paulus rühmt (c. 3) und sich mit ihm in der Grundlehre der Rechtfertigung aus dem Glauben allein eins weiß (*χάριτί ἐστε σεσωσμένοι, οὐκ ἐξ ἔργων, ἀλλὰ θελήματι θεοῦ, διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* c. 1), ebenso einig fühlt er sich mit den übrigen Aposteln, die er in gleicher Weise citirt. Seine sichere Stellung in der christlichen Wahrheit geht besonders aus c. 7 hervor: „Jeder, welcher nicht bekennt, daß Jesus Christus im Fleische gekommen sei, ist Antichrist; wer nicht bekennt das Zeugniß vom Kreuze, ist vom Teufel; und wer die Worte des Herrn verdreht nach seinem Gedünken und sagt, es gebe keine Auferstehung und kein Gericht, dieser ist der Erstgeborene des Satans" c. 7. Auffallend und ein Gegenstand des Anstoßes sowohl in dem Briefe des Polykarp, als in weit stärkerer Weise in den ignatianischen Briefen ist die hierarchische Tendenz. Wenn Polykarp c. 5 die Philipper ermahnt, den Presbytern und Diakonen unterthan zu sein wie Gott in Christo, so unterscheidet Ignatius schon bestimmt den Bischof von den Presbytern und gibt ihm eine hohe einzige Stellung. Hat dies die Aechtheit der ignatianischen Briefe schon verdächtigt, so glauben wir doch, daß die innere wie die äußere Noth der Kirche, die hervortretende Bedeutung einer Führerschaft in den Kämpfen der Zeit diese hierarchische Idee wohl nahe legen mochte. Außerdem sind die Briefe in einen so bestimmten historischen Rahmen gefaßt (besonders in den Eingängen), daß die Annahme einer radicalen Fälschung zu viele Schwierigkeiten darbietet; mindestens sind wohl die von Bunsen, Ritschl u. A. als ächt anerkannten Briefe an Polykarp, an die Epheser und Römer nicht anzuzweifeln. In engster Verwandtschaft stehen nach ihrer innern Richtung die ignatianischen Briefe mit dem Briefe des Barnabas, indem beide zum Antinomismus fortschreiten; nur sofern im a. Bunde Christus geweissagt wird

im Gesetz (Smyrn. 5.) und in den Propheten (Philad. 5. Magn. 8.), hat derselbe einen Werth, aber sonst ist die Stellung zum Judenthume und Judaismus eine feindselige: „Wenn euch Jemand das Judenthum vorträgt, so gebt ihm kein Gehör; denn es ist besser, von einem beschnittenen Manne das Christenthum zu hören, als von einem unbeschnittenen das Judenthum; wenn sie aber beide nicht von Jesu Christo reden, so sind sie nur Säulen und Grabmähler, auf welchen bloß Namen von Menschen stehen", Philad. 6. Wenn er sich in diesem Gegensatze an den Apostel Paulus anzuschließen scheint, wie z. B. Magn. 9. zeigt: *Εἰ γὰρ μέχρι νῦν κατὰ Ἰουδαϊςμὸν ζῶμεν, ὁμολογοῦμεν χάριν μὴ εἰληφέναι*, so schreitet er doch andrerseits über die von dem h. Paulus festgehaltenen Schranken hinaus, indem er die Bedeutung des Gesetzes verkennt, besonders in den Briefen an die Magn. und Philad.

Gleichfalls in einen scharfen Gegensatz treten diese ignatianischen Briefe gegen den Doketismus, indem sie die wahre Gottheit und Menschheit Christi in gleicher Weise betonen. Christus ist schon vor der Weltschöpfung beim Vater gewesen (*Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅς πρὸ αἰώνων παρὰ πατρὶ ἦν καὶ ἐν τέλει ἐφάνη* ad Magn. u. A.), als der ewige Logos (*εἷς Θεός ἐστιν, ὁ φανερώσας ἑαυτὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος ἀΐδιος, οὐκ ἀπὸ σιγῆς προελθὼν, ὅς κατὰ πάντα εὐηρέστησεν τῷ πέμψαντι αὐτόν*, Magn. 8.); derselbe heißt ad Polyc.: *τόν ὑπὲρ καιρὸν προσδόκα, τὸν ἄχρονον, τόν ἀόρατον, τόν δι' ἡμᾶς ὁρατὸν, τὸν ἀψηλάφητον, τόν δι' ἡμᾶς παθητὸν, τὸν κατὰ πάντα τρόπον δι' ἡμᾶς ὑπομείναντα.* Wie wahrer Gott, ist Christus auch wahrer Mensch; den Doketismus nennt Ignatius eine giftige, teuflische Lehre (ad Trall. 6 ff.) und bekennt: „Er ist aber ein Arzt im Fleisch und Geist (*σαρκικός τε καὶ πνευματικὸς, γεννητὸς καὶ ἀγέννητος, ἐν σαρκὶ γενόμενος Θεὸς, ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινὴ καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ Θεοῦ, πρῶτον παθητός καὶ τότε ἀπαθής, Ἰησοῦς Χριστὸς, ὁ κύριος ἡμῶν*), geworden und nicht geworden, Gott im Fleisch u. s. w. Ephes. 7.

Mit Christo, dem Gottmenschen, ist die Erneuerung des ewigen Lebens gesetzt (*Θεοῦ ἀνθρωπίνως φανερουμένου εἰς καινότητα ἀϊδίου ζωῆς*, Ephes. 19.), die unmittelbare Einigung

des Menschen mit Gott (τοῦ θεοῦ ἕνωσις), daher Eph. 9.: Ἐστὲ οὖν καὶ σύνοδοι πάντες, θεοφόροι καὶ ναοφόροι, χριστοφόροι, ἁγιοφόροι etc. Wie aber dem Ignatius Christus und die Seinen auf das Engste zusammengeschlossen sind, ebenso nothwendig Christus und seine Gemeinde; sie ist ein großer, heiliger Leib, verbunden mit Christo durch einen Glauben, eine Liebe, eine Eucharistie, durch welche dieser Leib genährt wird, wie es heißt: „Es gibt nur einen Christus; Besseres als ihn gibt es Nichts. Alle versammelt euch daher wie zu einem Tempel Gottes, wie zu einem Altar und zu einem Christus, welcher von einem Vater ausgeht, in dem Einen besteht und in den Einen zurückkehrt", Magn. 7. Die hierarchische Tendenz geht so weit, daß der Bischof als die Mitte der kirchlichen Einheit erscheint und die Einheit mit dem Bischofe als die Einheit mit Christo selbst; denn „Alle, welche Gottes und Jesu Christi sind, halten sich zu dem Bischof", Phil. 3., ähnlich Smyrn. 8. Magn. 7. oder „wenn Jemand einem anhängt, der die Kirche spaltet, der wird das Reich Gottes nicht ererben", Phil. 3. Die einreißenden Spaltungen drängten zwar die Kirche nothwendig zur festern Zusammenschließung; es liegt aber in den ignatianischen Briefen, wenn sie ächt sind, dennoch ein merkwürdiges Zeugniß für das hohe Alterthum des katholischen Kirchensystems.

6. Der Brief an Diognet.

Einen Uebergang zu den eigentlichen Apologeten bildet der Brief an Diognet, dieses köstliche Zeugniß des christlichen Alterthums, in dem sich ein wunderbarer Tiefsinn mit Lauterkeit und Entschiedenheit des christlichen Bekenntnisses vereint, nach Inhalt und Form eines der schönsten christlichen Schriftwerke, besonders als beredtes Zeugniß des neuen Lebens, welches mit Christo in der Welt erschienen. Die Verfasserschaft ist dunkel; daß aber Justin nicht der Verfasser dieser Schrift sein könne, ergibt sich aus ihrem ganz verschiedenartigen Charakter gegenüber den anerkannten Werken dieses Apologeten, wie Semisch: Justin der Märtyrer, Bd. 1. S. 177 treffend gezeigt hat, wie auch Böhl: opuscula patr. rel. I. S. 109.

Unser Brief ist vor Allem ein Lebenszeugniß der christlichen Kirche aus alter Zeit und darum sind c. 5. u. 6. von

unschätzbarem Werthe; es heißt dort: „Die Christen sind weder durch Land, noch durch Sprache, noch durch bürgerliche Sitten von den übrigen Menschen unterschieden. Denn weder eigene Städte bewohnen sie, noch bedienen sie sich einer besondern Sprache; auch keine auffallenden Lebensweisen haben sie, sondern die Städte der Griechen und der Barbaren bewohnen sie, wie es sich trifft; den Landessitten in Nahrung, Kleidung und der übrigen Lebensweise folgen sie; aber bewundernswerth und anerkannt ausgezeichnet ist ihr Wandel, denn das eigene Vaterland bewohnen sie, aber wie Fremdlinge. An Allem nehmen sie Theil als Bürger; und Alles dulden sie wie Auswärtige. Jede Fremde ist ihnen Vaterland; jedes Vaterland eine Fremde. Sie heirathen wie Alle, sie erzeugen Kinder, aber sie setzen die erzeugten Kinder nicht aus. Den Tisch, aber nicht die Frauen haben sie gemein. Sie befinden sich auf der Erde, aber ihr Leben ist im Himmel. Sie gehorchen den bestehenden Gesetzen, aber durch ihr Leben überbieten sie dieselben. Sie lieben Alle und werden von Allen verfolgt. Man kennt sie nicht und verurtheilt sie doch. Sie werden getödtet und leben. Sie sind arm und machen Viele reich. Alles wird ihnen genommen, und in Allem haben sie Ueberfluß. Sie sind verachtet und bei aller Verachtung geschätzt. Sie werden gelästert und doch wird ihre Gerechtigkeit anerkannt. Sie werden geschmäht und segnen. Sie werden verhöhnt und sie ehren. Sie thun Gutes und als Missethäter werden sie mit dem Tode bestraft; bestraft freuen sie sich, als zum Leben erweckt. Von den Juden werden sie als Fremdhörige bekriegt, von den Griechen verfolgt, und die Feinde vermögen den Grund ihrer Feindschaft nicht anzugeben. Kurz, was die Seele im Leibe, das sind die Christen in der Welt. Unsterblich wohnt die Seele in sterblicher Hülle — und die Christen wohnen im Vergänglichen, erwartend die Unvergänglichkeit im Himmel." Einer solchen Schilderung gegenüber mußten Heidenthum und Judenthum als Cultur- und Lebensmächte erstorben erscheinen (c. 1—4.), das Christenthum aber wird als welterneuernde geschichtliche Macht in das Licht gestellt und somit eine wahre Apologie des Geistes und der Kraft gegeben; denn dieses Leben stammt aus der Ewigkeit selbst; das Christenthum ist nicht von unten, sondern

von oben; denn „Gott selbst, der Weltschöpfer hat seinen ewigen, von dem Verstande nicht zu begreifenden Logos in den Herzen der Menschen Wohnung nehmen lassen, ja selbst diesen im Innern derselben befestigt. Diesen, den Bildner und Weltschöpfer selbst (*αὐτὸν τὸν τεχνίτην καὶ δημιουργὸν τῶν ὅλων, ᾧ τοὺς οὐρανοὺς ἔκτισεν, ᾧ τὴν θάλασσαν ἰδίοις ὅροις ἐνέκλεισεν* etc.), nicht einen der dienenden Geister hat der allmächtige und unsichtbare Gott gesendet in Milde und Sanftmuth. Er, der König sendete den königlichen Sohn, er sendete ihn als Gott (*ὡς βασιλεὺς πέμπων υἱὸν βασιλέα ἔπεμψεν· ὡς Θεὸν ἔπεμψεν, ὡς σώζων ἔπεμψεν, ὡς πείθων, οὐ βιαζόμενος* etc.)," c. 7. Durch Christum, nicht durch die Philosophie hat sich Gott geoffenbart; er offenbart sich nur durch den Glauben, dem allein Gott zu schauen gestattet ist (*ἐπέδειξε δὲ διὰ πίστεως, ᾗ μόνῃ Θεὸν ἰδεῖν συγκεχώρηται*, c. 8.) Christus ist so spät erschienen, damit, nachdem wir aus eigenen Werken des Lebens unwürdig erfunden wurden, nun durch die Güte Gottes endlich gerecht würden (*ἵνα ἐν τῷ τότε χρόνῳ ἐλεγχθέντες ἐκ τῶν ἰδίων ἔργων ἀνάξιοι ζωῆς, νῦν ὑπὸ τῆς τοῦ Θεοῦ χρηστότητος ἀξιωθῶμεν*, c. 9.); „denn Gott hat uns nicht von sich gestoßen, noch unserer Bosheit gedacht, sondern hat sie geduldig getragen und auf sich genommen; er selbst hat unsere Sünden auf sich genommen; Gott hat seinen eigenen Sohn als Lösegeld für uns gegeben (*λύτρον ὑπὲρ ἡμῶν*), den Heiligen für die Unheiligen, den Unvergänglichen für die Vergänglichen, den Unsterblichen für die Sterblichen" c. 9. Die Unendlichkeit dieser Liebe Gottes ist es, welche mit überwindender Kraft die Gemüther der Gläubigen zur Gegenliebe begeistert, entzündet, entflammt, c. 10.; denn „den heiligen und unbegreiflichen Logos hat Gott im Innern der gläubigen Menschen aufgerichtet und ihn in ihren Herzen befestigt (*αὐτός ἀπ' οὐρανῶν τήν ἀλήθειαν καὶ τόν λόγον τόν ἅγιον καὶ ἀπερινόητον ἀνθρώποις ἐνίδρυσε καὶ ἐγκατεστήριξε ταῖς καρδίαις αὐτῶν* c. 7.), welcher göttliche Logos in den Herzen der Gläubigen immerdar neu geboren wird (*οὗτος ὁ ἀπ' ἀρχῆς, ὁ καινὸς φανεὶς καὶ (παλαιός) εὑρεθεὶς καὶ πάντοτε νέος ἐν ἁγίων καρδίαις γεννώμενος*, c. 11.). Durch die Liebe kann der Mensch Gottes Nachahmer werden, ein Nachahmer seiner Liebe und

Güte, c. 10. Wie in den Gläubigen, so ist dieser Logos auch die Lebensmacht in der Kirche, c. 11.

Aus den Schriften der apostolischen Väter ergibt sich, daß Christi Person und Werk von Anfang an der Mittelpunkt des christlichen Glaubens und Lebens war; auf die Ergründuug des göttlichen Geheimnisses, das in Christo verborgen liegt, richtet sich daher auch zunächst die Aufgabe der christlichen Erkenntniß und es ist nicht zu verkennen, daß in den Schriften der meisten apostolischen Väter die Vorstellung von Christi Person mehr noch, als Christi Werke eine größere Bestimmtheit gewonnen hat, daß insbesondere die Gottheit Christi die Sonne ist, um die sich das Denken der ersten christlichen Jahrhunderte bewegt. Ist die Erkenntniß dieser Gottheit Christi hier schon weit entschiedener, als selbst in der apostolischen Zeit d. h. nicht mehr verhüllt, sondern enthüllt, explicirt, so geht dieselbe überall mit der Erkenntniß des Werkes Christi Hand in Hand. Hier liegen auch die fermenta cognitionis für die Folgezeit; denn die dogmatische Fixirung dieser Lehre ist die Hauptaufgabe der ersten 4 Jahrhunderte. So viel erhellt aus diesen ersten Schritten, den die christliche Erkenntniß gethan, daß an ein Hinausschreiten über die christliche Uroffenbarung hier nicht gedacht wird, daß diejenigen unter den Vätern, die sich in der von den Aposteln vorgezeichneten Bahn bewegen, nicht allein die sichersten Tritte thun, sondern auch am meisten in die Tiefe gehen, am tiefsten von Allen doch dieser unbekannte Verfasser des Briefes an den Diognet, der sich dadurch schon als ein Mann der urchristlichen Zeit bewährt, sowie auch durch die Form der Darstellung. Von diesem Momente ab beginnt schon mehr das reflectirende Denken, die vermittelte Erkenntniß, da die Christen der folgenden Zeit im Kampfe wider mächtige und unversöhnliche Gegner aus der Unmittelbarkeit des Glaubens herausgetrieben wurden — die Zeit der Apologeten. Die Arbeit der Apologeten ist mitbedingt durch den sich hervordrängenden Gnosticismus, weshalb wir diesen zunächst in kurzen Zügen zu zeichnen haben.

Der Gnosticismus.

„Die Gnosis ist", wie Lipsius treffend bemerkt, „der erste umfassende Versuch einer Philosophie des Christenthums; aber dieser Versuch schlägt angesichts der ungeheuern Tragweite der den Gnostikern in genialer Weise sich aufdringenden und doch weit über ihr wissenschaftliches Vermögen hinausgehenden speculativen Ideen in Mystik, Theosophie, Mythologie, kurz in eine durchaus unphilosophische Darstellung um". Lag auch die Nothwendigkeit des Ueberganges der πίστις zur γνῶσις schon in den Verhältnissen selbst und beginnt dieser Versuch nicht nur in gewissem Sinne schon bei den Aposteln, sondern noch mehr bei einzelnen apostolischen Vätern, hat diesen Uebergang die Kirche selbst in geordneter Weise später vollzogen, so ist der Grund zur Entstehung des Gnosticismus hierin allein nicht gegeben, sondern in der ganzen Richtung und dem Geiste der Zeit. Diese Jahrhunderte des untergehenden Heidenthums und Judenthums sind das Zeitalter des Synkretismus in Religion und Wissenschaft. Dieser synkretistische Zug, wie er im Judenthume in der alexandrinischen Religionsphilosophie, im Heidenthume in der neupythagoreischen und neuplatonischen Philosophie sich geltend machte, ist es zunächst, der auch, indem sich der religiöse mit dem wissenschaftlichen Triebe verbindet, den christlichen Gnosticismus entstehen ließ in einer Zeit, als im allgemeinen Verfall das Christenthum ein Gegenstand allgemeinen Interesses zu werden begann. Der Gnosticismus ist eine nicht sowohl innerkirchliche, als außerkirchliche Erscheinung, sofern Männer von dem Christenthume oberflächlich berührt wurden, in denen der trübe Geist der alten Welt noch gährte und sich durch das Evangelium mit neuer Kraft und neuen Ideen zu sättigen oder sein Leben zu fristen suchte. Der Gnosticismus kommt daher hier nur in Betracht, sofern er die Kirche selbst in den Kampf zieht, nicht als Erscheinung für sich. Es sind nur bestimmte Gebiete, die auch bisher schon Heerde des Synkretismus waren, von diesem Gnosticismus berührt worden, besonders Unterägypten und Syrien, Rom und vorzüglich Alexandrien.

Die Schöpfungen der Gnostiker sind nicht einmal neu und original, sondern lehnen sich an Gegebenes an; es ist in ihnen theils der chaldäisch-persische Orientalismus, theils die hellenische Philosophie, theils das alexandrinisch-philonische Judenthum, theils auch das Christenthum verschmolzen. Insofern in dem Gnosticismus zuerst eine speculative Entwicklung des Christenthums auf gottgeschichtlicher Grundlage versucht und der Weltgedanke durch Theologie, Kosmologie, Anthropologie und Soteriologie hindurch zur Darstellung gebracht wird, haben wir in der That hier die älteste Form einer Religionsphilosophie. Der ganze Weltproceß ist das Thema; in dem Weltprocesse der Ausgang und die Entwicklung des Kampfes zwischen Bösem und Gutem, zwischen Materie und Geist mit dem endlichen Siege der letzten Factoren über die ersten. Die Welt ist von zwei Principien beherrscht; die Menschen scheiden sich in drei Gruppen: diejenigen, in denen die ὕλη und σάρξ herrscht, oder die zwischen der σάρξ und dem πνεῦμα schwebende ψυχή, oder das πνεῦμα, der νοῦς. Unter diesen drei Formen pflegen auch die Religionen betrachtet zu werden: das Heidenthum als hylische, das Judenthum als psychische, das Christenthum als pneumatische. Am besten werden auch nach den drei herrschenden Religionen die gnostischen Systeme getheilt, wie Baur gethan. Die drei Hauptformen der Religion bedingen drei gnostische Systeme: ein das Christenthum mit dem Juden- und Heidenthum näher zusammenbringendes (Valentinus, Ophiten, Bardesanes, Saturninus und Basilides), ein das Christenthum vom Juden- und Heidenthum streng scheidendes (Marcion); eindas Christenthum und das Judenthum identificirendes und beide dem Heidenthum entgegensetzendes System (Pseudo-Clementinen.) (Baur, Gnosis S. 108—121.) Auf das Einzelne gehen wir hier nicht näher ein, doch werden wir später noch einmal auf diese Erscheinung zurückkommen.

II. Die Apologeten.

Die Thätigkeit der ältesten Apologeten des Christenthums, wie sie besonders im 2. Jahrhundert auftreten, fällt in die Zeit der härtesten Kämpfe der Kirche mit dem Heidenthum, wie auch mit dem Judenthum und wird zunächst nicht durch die wissen-

schaftlichen Angriffe von Seiten der Heiden oder Juden hervorgerufen, sondern weit mehr ist diese Apologie zuerst ein Nothschrei der verletzten Unschuld gegen die rohe, verfolgungssüchtige Staatsgewalt, eine öffentliche Anklage wegen dieser ruchlosen Justizmorde, wie sie an Tausenden von Christen meist nur um ihres Bekenntnisses und Glaubens willen verübt wurden und aus diesem Grunde eine Vertheidigung des christlichen Bekenntnisses gegen seine Verächter und Verlästerer. Aber auf diesem Wege der Vertheidigung wird das christliche Bekenntniß selbst zur schärfern Bestimmtheit fortgetrieben und ist die Arbeit der Apologeten nach dieser Seite eine sehr positive, zugleich eine Vorbereitung der symbolischen Fixirung des christlichen Glaubens. Die Apologeten haben sodann auch die Aufgabe, die christliche Wahrheit den Heiden und Juden näher zu rücken und konnten diese Aufgabe nur lösen, indem sie ihren Glauben mit dem Glauben und der Wissenschaft der alten Welt auseinandersetzten; sie sind es daher, die nicht bloß den Ungläubigen eine Brücke schlagen, auf der sie in das Reich Gottes hinüber zu kommen vermochten, sondern den Christen selbst die erst verachtete heidnische Bildung zugänglich machen und so einer christlichen Wissenschaft die Wege bahnen im großen Zusammenhange mit der Bildung der alten Welt.

So ist es eine Reihe von Momenten, welche die Arbeit der Apologeten zu einer für die Entwicklung der Kirche und christlichen Wissenschaft bedeutsamen machen. Meist sind diese Apologeten selbst durch die heidnische Philosophie hindurchgegangen und dadurch in eine tiefere Berührung mit der heidnischen Bildung getreten; sie haben in dieser Schule zwar nicht die Wahrheit gefunden, aber doch die Methode der Forschung und haben die Formen kennen und üben lernen, in denen sich die Wissenschaft zu bewegen hat. So sehr sie meist die Resultate dieser wissenschaftlichen Forschungen in der alten Welt haben geringschätzen lernen, wollen sie doch auch die Elemente der allgemeinmenschlichen Wahrheiten, deren Erfüllung das Christenthum selbst bieten will, nicht verachten, ja, die Führer dieser Apologeten, ein Justin der Märtyrer und ein Athenagoras, halten auch nach ihrer Bekehrung die griechische Philosophie hoch als Bezeugung des allverbreiteten λόγος σπερμα-

τικός, wenn sie auch in Christo als dem Mensch gewordenen Logos nur die volle Wahrheit erkennen. Den Ursprung der heidnischen Götterlehre und der besondern Culte sehen sie in dem Abfalle der Engel und Dämonen; denn unter ihrer Macht, die Christus zerstört, liegt die ganze Menschheit. Justin. Apol. II., c. 6. 8. Athenag. Legat. c. 24—27. Die Dämonen, zeigt Justin weiter, sind, wie die Verfolger der Christen, die Verfolger aller Tugendhaften zu allen Zeiten gewesen; sie haben dem Sokrates, Heraklit, Musonius u. A. ähnliche Nachstellungen bereitet, weil diese als wahre Philosophen den Logos erkannt und geliebt, die Dämonen aber eben deshalb bekämpft; die Christen haben mehr zu leiden, weil sie nicht, wie die ersten, bloß einzelne Lichtfunken oder Splitter der göttlichen Weisheit empfangen haben, sondern den vollkommenen Logos besitzen und, vollkommener in der Erkenntniß und im Wandel, die frühern Weisen weit übertreffen. Justin. Apol. II., c. 8. 10. 13. Athenag. Leg. c. 7. Wenn auch Justin der Ansicht ist, daß die Wahrheitselemente in der griechischen Philosophie aus einem geheimnißvollen Zusammenhange der griechischen Philosophie mit der alttestamentlichen Offenbarung, also aus der Tradition aus Palästina nach Griechenland stamme, so daß von den jüdischen Propheten Saatkörner der Wahrheit (σπέρματα τῆς ἀληθείας, Apol. I, c. 44.) dahin gelangten, so hat er daneben noch den tiefen Gedanken, daß die Lehrer der Wahrheit unter den Griechen an dem allverbreiteten Logos (σπέρμα τοῦ λόγου) selbst Antheil gehabt, daß sie gemäß ihrem Antheil an diesem Logos die Wahrheit stückweise zu erkennen vermochten (οἱ γὰρ συγγραφεῖς πάντες διὰ τῆς ἐνούσης ἐμφύτου τοῦ λόγου σπορᾶς ἀμυδρῶς ἐδύναντο ὁρᾶν τὰ ὄντα, Apol. II., c. 13. In ähnlicher Weise sagt Athenagoras, daß die heidnischen Dichter und Philosophen, wie in andern Dingen, so auch in der Lehre von der Einheit Gottes im Einklange mit der innern Anregung des göttlichen Geistes durch aufgestellte Muthmaßungen der Wahrheit aus sich selbst auf die Spur zu kommen versuchten (Leg. c. 7.) Doch stehen diese Apologeten solchen Concessionen gegenüber nur um so fester auf dem Satze, daß die Wahrheit selbst nur durch göttliche Kundgebung offenbar geworden und stellen so zugleich den tiefen Zusammenhang in der göttlichen Offenbarung des

alten und neuen Bundes her. Diese Offenbarung ist ihnen allein untrüglich, weil von Gott selbst gegeben, denn Gott hat sich nach Athenagoras (Leg. c. 7.) der Propheten wie eines Musikinstrumentes bedient und die heiligen Schriften des alten Testaments sind dem Justin eben so gut, wie die des neuen Testaments Aussprüche des göttlichen Logos, der durch die Propheten geredet hat (Apol. c. 33. 36.); einen Widerspruch in der heil. Schrift kennt er nicht (Dial. c. Tr. c. 65) und bekennt von der heil. Schrift: „Es liegt eine Majestät in ihr, die Furcht einflößt und die zu erschüttern vermag, welche den rechten Pfad verlassen haben; denen aber, welche in ihrem Herzen sie tragen, süße Ruhe verleiht", Dial. c. 8. So haben diese Apologeten in der heiligen Schrift eine feste Position gegen Juden und Heiden, wie gegen die christlichen Irrlehrer.

Die Zahl der Apologeten ist eine nicht geringe, wenn auch die Schriften verschiedener verloren gegangen sind; zunächst sind nur namhaft zu machen im 2. Jahrhundert: Justin der Märtyrer, Athenagoras, Tatian, Theophilus von Antiochien, Irenäus, Hippolyt, Tertullian. Wir müssen uns hier auf eine kurze Charakteristik der bedeutendsten beschränken.

Der Führer der Apologeten ist Justin der Märtyrer (geb. um 89 in Sichem von griechischen Eltern, † 166). Seine Schicksale sind aus seinen Schriften bekannt, von denen die beiden Apologien und das Gespräch mit dem Juden Tryphon allgemein anerkannt sind. Von einem tiefen Verlangen nach Wahrheit getrieben war er durch verschiedene Philosophenschulen hindurchgegangen, bis er durch einen Greis auf das Evangelium hingewiesen wurde; doch ist es bezeichnend für seine Stellung, daß er auch als Christ den Philosophenmantel beibehielt. Sein Verhältniß zum Heidenthum und zur alttestamentlichen Offenbarung ist schon oben charakterisirt. So hoch er die Offenbarung im alten Bunde, besonders im Dial. c. Tryph. stellt, so ist ihm doch das alte Gesetz durch das neue, endgültige und ewige Gesetz, welches Christus selbst ist, aufgehoben; denn wie es vor Mose nicht gegolten, so kann es nach dem Buchstaben auch im Christenthume nicht mehr gelten, in dem des Gesetzes ewiger Gehalt (*τὸ καθόλου καὶ φύσει καὶ αἰώνια καλά*, dial. c. Tr. c. 19, 42 ff.) offenbar geworden ist; aber Christus

selbst ist ihm das neue, ewige und vollkommene Gesetz (*αἰώνιός τε ἡμῖν νόμος καὶ τελεταῖος ὁ Χριστός*, Dial. c. 11.) Aus der Herrschaft der ererbten Sünde gibt es nur Rettung durch die Gemeinschaft mit Christo; „es gibt keinen andern Ausweg als diesen, daß ihr Christum anerkennt und in dem Bade der Taufe zur Rechtfertigung der Sünden abgewaschen von nun an ohne Sünde lebt, Dial. c. 44. Wenn dem Justin Gott als der ewige, unerzeugte (*ἀγέννητος*) und unbewegte, jenseits des Himmels thront (*ἐν τοῖς ὑπερουρανίοις μένοντος*, Dial. c. 56.), so hat er sich schon in Israel nur durch den Logos offenbart; denn Gott hat schon vor der Schöpfung den Logos erzeugt und durch ihn die Welt geschaffen. (Apol. II, c. 6. Dial. c. 60 ff.) Jesus Christus ist allein eigentlich von Gott erzeugt, dessen Wort, Erstgeborner und Macht (Apol. I, c. 24.); er ist selbst Gott, aus Gott so gezeugt, daß er des Vaters Wesen in sich trägt und Antheil an derselben ungetheilten göttlichen Natur nimmt (*λόγος πρωτότοκος ὢν τοῦ θεοῦ καὶ θεὸς ὑπάρχει*, Apol. I, c. 63. *Χριστὸς καὶ θεὸς θεοῦ υἱός*, Dial. c. 128.) Dieser Logos ist in Jesu Mensch geworden, geboren von der Jungfrau (*ὅτι καὶ προϋῆρχεν υἱὸς τοῦ ποιητοῦ τῶν ὅλων, θεὸς ὢν καὶ γεγέννηται ἄνθρωπος διὰ τῆς παρθένου*, Dial. c. 48.) Als Gegenstand der Verehrung und Anbetung (*σεβόμεθα καὶ προσκυνοῦμεν*) nennt Christus neben dem Vater und dem Sohne auch den heil. Geist (Apol. I, c. 13.), aber dazwischen auch „das Heer der dem Sohne gehorsamen und ähnlichen guten Engel". Von den weitern Lehren des Justin dürfen wir hier absehen; bekannt ist, daß er mit andern Apologeten, wie Irenäus, ein tausendjähriges Reich lehrt nach der zweiten Parusie Christi.

Die übrigen Apologeten stimmen in den christlichen Grundlehren mit ihrem Führer überein; in der Lehre von der heil. Dreieinigkeit ist Athenagoras noch etwas bestimmter, indem er sagt: „Der Sohn Gottes ist der Logos des Vaters im idealen nnd realen Sinne, als Urbild und wirkende Kraft (*ἐν ἰδέᾳ καὶ ἐνεργείᾳ*, Leg. c. 10.); denn nach ihm und durch ihn ist Alles geworden, da Vater und Sohn Eins sind" oder: „Der Sohn ist die erste Zeugung des Vaters, nicht als wäre er geworden; denn Gott hatte von Anbeginn, da er die ewige

Intelligenz ist, in sich den Logos, weil er ewig λογικός ist; vielmehr ging er hervor aus Gott, in sich tragend die Urbilder aller Dinge und sie eindrückend in die gestaltlose Masse" (c. 10.) Auch der heil. Geist, der in den Propheten wirkte, ist ein Ausfluß Gottes (ἀπόῤῥοια τοῦ θεοῦ), von ihm ausgehend und zu ihm zurückkehrend gleich einem Sonnenstrahl", (Leg. c. 10.) Wie von einer Dreiheit redet Athenagoras von einer Einheit in der Dreiheit und einer Unterschiedenheit in ihrer Einheit" (c. 12), wiewohl der Begriff der ewigen Persönlichkeit des Sohnes und h. Geistes diesen Lehrern unbedingt noch fehlt.

Von besonderer Bedeutung unter den Apologeten ist Irenäus, Bischof von Lyon und Vienne in Gallien (geb. 140 in Kleinasien, † 202), durch seine Schrift adversus haereses, in welcher er nicht bloß den Gnosticismus mit den Waffen der Philosophie und der heil. Schrift bekämpft, sondern auch die christliche Lehre schon in eigenthümlicher Weise entwickelt. Er ist nicht bloß der Vertreter des Traditionsprincips in der Kirche und gebraucht dasselbe als schneidige Waffe gegen allen Unglauben, sondern auch des Episcopalsystems, denn auf der bischöflichen Succession ruht ihm die Gewißheit und Sicherheit der Tradition; wenn auch nur beispielsweise, so behauptet er doch namentlich von der römischen Kirche die Reinheit der apostolischen Ueberlieferung III, 3, §. 2: Ad hanc enim ecclesiam propter potiorem principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est, eos, qui sunt undique fideles, in qua semper ab his, qui sunt undique, conservata est ea, quae est ab apostolis, traditio"; aber der Schluß, den katholische Theologen aus dieser Stelle auf die Einheit der katholischen Lehre durch die römische Kirche ziehen, ist ein Fehlschluß, wie sich aus dem Zusammenhange dieser Worte mit dem ganzen Beweise klar ergibt. Gegenüber den Häresien mußte die Kirche sich auf sich selbst stützen und ihre Tradition, um sich auf die von den Häretikern angefochtene und gemißbrauchte heilige Schrift gründen zu können; daher der Satz: ubi ecclesia, ibi spiritus sanctus etc. III, 24. Die Kirche selbst gibt in der apostolischen Lehre die wahre Gnosis; die menschliche Weisheit vermag aber den unbegreiflichen Gott nicht auszudenken und wird in ihre eigenen Schranken zurückgewiesen. Auf dem

Grunde dieser apostolischen Lehre entwickelt Irenäus klar und deutlich den wahren Christenglauben als den Glauben an einen Gott, den allmächtigen Vater, Schöpfer Himmels und der Erden, an Jesus Christus, den Sohn Gottes, Mensch geworden für unser Heil, und an den heiligen Geist, welcher durch die Propheten vorhergesagt hat die Anordnungen Gottes: die Herabkunft, die Geburt aus der Jungfrau, das Leiden, die Auferstehung von den Todten, die leibliche Himmelfahrt des geliebten Jesus Christus, unsers Herrn, seine Wiederkunft vom Himmel in der Herrlichkeit des Vaters, um Alles wiederherzustellen und alles Fleisch der ganzen Menschheit zur Auferstehung zu rufen, damit vor Christo, unserm Herrn und Gott, Erlöser und König, nach dem Willen des unsichtbaren Vaters jegliches Knie sich beuge derer im Himmel, auf Erden und unter der Erde", adv. haer. I, 10. Der Sohn Gottes, durch den der Vater Alles geschaffen und in dem er allein offenbar geworden, ist wahrer Mensch geworden; „das eingeborne Wort, welches immer bei dem Menschengeschlechte weilt, hat sich mit seinem Gebilde (der menschlichen Natur) nach dem Willen des Vaters vereint und innig verbunden und ist Fleisch geworden; darum den Menschen in sich wieder vereinigend, ist er, der Unsichtbare sichtbar, der Leidenslose leidensfähig, das Wort Mensch geworden, Alles in sich vereinigend, damit das Wort Gottes, wie in dem Himmlischen, Geistigen und Unsichtbaren, so auch in dem Sichtbaren und Körperlichen diese Oberhoheit behaupte und, indem es den Vorrang an sich zieht und sich zum Oberhaupte der Kirche setzt, zur rechten Zeit Alles in sich aufnehme", l. c. III, 16. et benigne effudit semet ipsum, ut nos colligeret in sinum patris", V, 2. Durch seine Menschwerdung hat Christus unsere Schuld von uns genommen (V, 16 ff.). Die Geschichte der Menschheit steht unter einer göttlichen Pädagogie und geht durch die drei Heilsstufen der Offenbarung in der Natur, im alten und neuen Bunde. Das Sittengesetz, wie es dem Menschen in das Herz geschrieben, ist im Dekalog aufgezeichnet und von Christo bestätigt, dagegen ist das Ceremonialgesetz nur zum Schutze gegen den Götzendienst zwischeneingekommen und von Christo aufgehoben.

In einem scharfen Gegensatze, besonders zu den alexandri-

nischen Theologen, aber nicht minder zu den bisherigen Apologeten steht Tertullian (geb. um 160 in Karthago, † 220, früher Sachwalter und Rhetor), den Niemand besser charakterisirt hat, als der geistvolle Hase in den Worten: „Ein düsterer, feuriger Charakter, der dem Christenthum aus punischem Latein eine Literatur errang, in welcher geistreiche Rhetorik, wilde Phantasie, grobsinnliches Auffassen des Idealen, tiefes Gefühl und juridische Verstandsansicht mit einander kämpfen" (Hauptschriften: Apologeticus, de praescriptionibus, adv. haereticos, de anima, de carne Christi, adversus Marcionem etc.) Sein düsterer, asketischer Charakter trieb ihn später zu den Montanisten. Die eigentliche Stärke des Tertullian, aber auch seine Schwäche ruht in der schroffen Gegenüberstellung der göttlichen Offenbarung gegen die menschliche Vernunft (credo, quia absurdum est), der Sittlichkeit und der Sinnlichkeit; für diese Gegensätze fand er eine Brücke in dem groben Realismus, mit dem er die Dinge erfaßte und der ihm einem verflüchtigenden Idealismus gegenüber eine besondere Bedeutung verlieh. Ihm ist Alles körperlich (nihil est si non corpus. Omne quod est, corpus est sui generis; nihil est incorporale nisi quod non est, (de anima 7; de carne Christi 11.)); selbst Gott ist ihm körperlich, wie auch die menschliche Seele (de anima 6 f.), welche per traducem sich fortpflanzt sammt der Sünde (tradux animae tradux peccati); doch ist in der menschlichen Seele ein Rest des göttlichen Ebenbildes, auch in der Seele der Heiden noch ein Zeugniß Gottes; denn „es ist das Hauptvergehen der Heiden, daß sie Gott nicht erkennen wollen, den sie nicht verkennen können. Die Seele, sobald sie zu sich selbst kommt, wie aus einem Taumel, wie aus einem Schlafe, wie aus einer Krankheit, und ihre Gesundheit erlangt, so nennt sie Gott mit diesem einigen Namen, weil Gottes eigenem Namen. Gott ist groß! Gott ist gut! Gott gebe es! das ist Aller Stimme. O Zeugniß der von Natur christlichen Seele"! Apol. c. 17 anima naturaliter christiana, de test. anim. 1 f. Das ist die ursprüngliche Mitgift der Seele und somit unveräußerlich, wie ihr Wesen selbst, aber das Heidenthum sammt der Philosophie hat dieses Zeugniß verstummen gemacht. Deshalb hat der Philosoph und der Christ Nichts gemein; denn „was haben Athen

und Jerusalem, was die Akademie und die Kirche, was die Häretiker und Christen mit einander gemein? Unsere Lehre stammt aus Salomo's Halle, welcher selbst uns hinterließ, den Herrn in Herzenseinfalt zu suchen. Diejenigen mögen bedenken, was sie thun, welche ein stoisches oder platonisches oder dialektisches Christenthum lehren. Uns ist seit Christo keine Neugier mehr nöthig, noch eine Forschung seit dem Evangelium. Wir sollen nicht über Christi Lehre hinaus noch suchen. Die Philosophen sind die Patriarchen der Häretiker; sie widersprechen einander, sie erheucheln die Wahrheit, der Christ aber besitzt sie", (de praescr. 7.) Christi Werk erscheint dem Tertullian contra Marc. V, 17 als ein recapitulare i. e. ad initium redigere vel ab initio recensere omnia in Christo; in Christo ist Anfang, Verlauf und Ziel der Geschichte beschlossen; von Anfang an hat er sich offenbart von Adam bis zu den Patriarchen und Propheten als sermo, qui caro erat futurus, adv. Prax. 16. Gott hat schon nach des Sohnes Bilde den Menschen geschaffen als dem einigen Urbilde der Menschheit, ibid. 12. Als Gott allein und außer ihm Nichts war, war der Sohn als die Weisheit (ratio) in ihm und bei ihm; nach außen hat Gott diese ratio treten lassen durch die Schöpfung als das Wort. Wegen der Einheit dieser Substanz mit der Substanz Gottes heißt sie auch Gott. Sie ist aus Gott hervorgegangen wie der Strahl aus der Sonne hervorbricht. Geist ward vom Geist, Gott von Gott, Licht vom Licht (Apol. 21 ff.) Der Vater ist die ganze Substanz, der Sohn eine Ableitung und ein Theil derselben, wie Christus auch selbst bekennt: „Der Vater ist größer als ich" (adv. Herm. 18. Apol. 21. adv. Prax. 9.). Wie der Sohn ist auch der Geist hervorgegangen aus der göttlichen Substanz (adv. Prax. 26.) Die Trinitätslehre des Tertullian ist demnach nicht in voller Uebereinstimmung mit der später fixirten Kirchenlehre, indem er sich mehr an die Offenbarungstrinität hält. Uebrigens steht Tertullian ebenso fest auf dem Traditionsbeweise als Irenäus; bedeutsam ist insbesondere in dieser Frage de praesc. haeret. c. 21; in derselben Schrift finden wir auch die am meisten ausgebildete regula fidei c. 13. (ed. Semler vol. II, S. 13 f.), welche wir hier folgen lassen als ein altes Zeugniß des Christenglaubens: Regula est autem fidei,

qua creditur unum omnino deum esse nec alium praeter mundi creatorem, qui universa de nihilo produxit, per verbum suum primo omnium emissum: id verbum filius ejus appellatum, in nomine dei, varie visum patriarchis, in prophetis semper auditum: postremo delatum ex spiritu patris dei et virtute in virginem Mariam, carnem factum in utero ejus et ex ea natum, egisse Jesum Christum; exinde praedicasse novam legem et novam promissionem regni coelorum, virtutis fecisse, fixum cruci, tertia die resurrexisse; in coelum ereptum, sedere ad dexteram patris, misisse vicariam vim spiritus sancti, qui credentes agat; venturum cum claritate ad sumendos sanctos in vitae aeternae et promissionem coelestium fructum, et ad profanos judicandos igni perpetuo, facta utriusque partis resuscitatione cum carnis restitutione". Eine kürzere, fast wörtlich mit dem apostolischen Glaubensbekenntnisse übereinstimmende Formel findet sich noch de virg. vel. 1.

Die übrigen lateinischen Apologeten, wie Minucius Felix, Arnobius, Lactantius, heben die Härten des Tertullian auf, aber auch seine Originalität, die für die neuere Theologie noch fruchtbare Gedanken bot; wir können uns daher ihrer Charakterisirung hier für enthoben erachten.

Die Grundrichtung der ältern Apologeten setzt sich auch in der alexandrinischen Schule, besonders in Clemens von Alexandrien und Origines fort, doch haben diese in der Geschichte der Wissenschaft dadurch eine besondere Bedeutung, daß sie den Gnosticismus als falsche Weisheit durch die wahre christliche Wissenschaft zu überwinden suchten und auch überwanden. In den an verschiedenen Orten blühenden Katechetenschulen sind überhaupt die Geburts- und Pflegestätten der christlichen Wissenschaft zu suchen; denn es wurden daselbst nicht nur die heiligen Schriften erklärt, sondern auch Philosophie, Geometrie, Grammatik, Rhetorik u. s. w. gelehrt, so daß eigentlich in diesen Katechetenschulen, wie in den spätern Klosterschulen, in den Zeiten der Auflösung des römischen Weltreiches die classische Bildung bewahrt wurde für eine bessere Zukunft. In Alexandrien hat sich der bedeutsame Proceß des Ueberganges des christlichen Glaubens zur christlichen Gnosis vollzogen, ein

Uebergang, der zwar von den frühern Lehrern der Kirche schon vorbereitet, aber doch besonders durch jene falsche Gnosis mitveranlaßt war; es ist eine Wissenschaft, die sich möglichst in den Grenzen des Kirchenglaubens bewegt und auch nur in Anfängen besteht, und doch dazu helfen mußte, daß die Kirche es vermochte im Kampfe gegen die Häresie ihren Glauben in die feste Form des Bekenntnisses zu fassen. Es ist daher hiermit der Uebergang zu den eigentlichen Vätern der Kirche selbst gegeben; die beiden großen alexandrinischen Theologen, Clemens und Origines, sind ihre Vorgänger, die ihnen den Weg gebahnt haben. Zwei Gebiete der theologischen Wissenschaft sind von denselben vornehmlich angebaut worden, die systematische Theologie und die Exegese. In beiden Wissenschaften schließen sie sich an die alexandrinische Tradition an, sowohl in der Exegese durch die allegorische Deutung in den Pfaden Philo's wandelnd, als auch in der systematischen Theologie diese Lehrtradition (die platonisch-philonische) nicht verleugnend, wie das Wort des Clemens selbst bezeugt: *Ὁ[illegible]πάντα ἄριστος Πλάτων* ... *οἷον θεοφορούμενος*, Paedag. III, 11. Strom. V, 8.

Clemens von Alexandrien († zwischen 212 und 220), Schüler und Nachfolger des Pantänus als Vorsteher der alex. Katechetenschule, hatte sich in der griechischen Wissenschaft eine zu gründliche Bildung erworben, um dieselbe, nachdem er Christ geworden, verachten zu können, wie Tatian, Tertullian u. A. In seinen Schriften (*λόγος προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας, παιδαγωγός, στρώματα*) verfährt er theils apologetisch, theils thetisch. Statt die griechische Wissenschaft unter die Füße zu treten, weiß er sie zu überwinden, indem er derselben ihr Recht gibt und hat dadurch dem Christenthume eine neue Macht über die Geister verschafft: „Wer ohne die Philosophie, Dialektik und Naturbetrachtung, sagt er, die Gnosis erreichen will, gleicht dem, der ohne die Rebe des Weinstocks Trauben zu ernten trachtet; denn ohne die Hülfe der Philosophie kann man nicht von der *πίστις* zur *γνῶσις* fortschreiten" (Str. I, 9.) Nicht daß er nun in der Philosophie die Wahrheit suchte, den wahren Pädagogen, Erzieher und Führer auf dem Wege des Heils findet er allein in Christo. „Als Princip unserer Lehre haben wir den Herrn, welcher durch die Propheten, das Evangelium und

die seligen Apostel vom Anfange bis zum Ende Urheber der Erkenntniß ist. Nicht mit menschlichen Aussagen ist uns gedient, Menschen sind trüglich und Einspruch gegen sie erlaubt. Die Stimme des Herrn ist zuverlässiger, als alle Beweise oder vielmehr Beweis für sich selbst", Strom. VII, 16. Doch findet sich bei den griechischen Philosophen auch Wahres d. h. mit dem Christenthum Uebereinstimmendes (Strom. I, 7.); denn auch ihnen war der Same des göttlichen Logos eingesenkt (Coh. VI, 59.). Der Logos ist das Licht in den Seelen der Propheten, wie der griechischen Philosophen, bei denen er sich aber der Vermittlung der niedern Engel bedient hat (Strom. VII, 2.). Nur durch den Logos, den Sohn ist der Vater erkennbar (Strom. V, 1 ff.); „die über Alles erhabene Natur des Sohnes ist die vollkommenste, heiligste, dem allein allmächtigen Gott die allernächste. Diese, das an sich Allererhabenste, ordnet Alles nach dem Willen des Vaters mit unermeßlicher Macht, weil sie die verborgenen Gedanken Gottes schaut. Denn nie tritt der Sohn aus des Vaters Anschauung; ohne Trennung, ohne Sonderung, ohne Ortsveränderung, immer und überall gegenwärtig, von Nichts umfaßbar, ganz Verstand, ganz Licht des Vaters, ganz Auge, Alles sehend, Alles hörend, Alles wissend, mit seiner Kraft die Kräfte durchforschend. Ihm ist das ganze Heer der Engel, ihm sind auch, weil er die Erlösung auf sich genommen, alle Menschen unterworfen" (Strom. VII, 2.). Der Logos ist die schöpferische Weisheit des Vaters, der anfangslose Gott, der den Anfang gemacht hat (Strom. IV, 25. VII, 1.). „Glaube dem, der gelitten hat und als lebendiger Gott angebetet wird; denn gewiß, er hätte in so kurzer Zeit ein so großes Werk ohne göttliche Vorsehung nicht vollendet, er, der Herr, der dem Ansehn nach verachtet, in der That aber anbetungswürdig war, das reinigende, heilsame und sanfte göttliche Wort, das offenbar wahrhaftig Gott und dem Herrn über Alles gleich gemacht ist (ὁ θεῖος λόγος, ὁ φανερώτατος ὄντως θεὸς); denn er ist sein Sohn und das Wort war in Gott — woher und was er sei, zeugte er durch seine Lehre und durch seine Thaten. Das Wort unser Priester, Versöhner und Heiland, das über den ganzen Erdkreis ausgegossen ist" (coh. c. 10.). Ohne den Logos kein Licht und Leben, er ist der göttliche Pädagoge, dessen Namen daher auch

die zweite Schrift des Clemens trägt; in der Cohort. sucht er den Menschen von seinem heidnischen Unwesen und seinen falschen Meinungen zum Christenthume zurückzuführen; im Paed. will er zu dem göttlichen Pädagogen selbst hinleiten, der uns „ein Bild ist, allein ohne Tadel; nach ihm sollen wir unsere Seele bilden, daß wir so wenig als möglich sündigen. Seine Anweisungen sind liebreich und wollen auch in Liebe angenommen sein. In jeder Hinsicht nützt und hilft uns der Herr als Mensch und als Gott. Als Gott vergibt er uns die Sünde, damit wir nicht ferner sündigen, leitet er uns und ist als Mensch unser Pädagog" (Paed. c. 1—4.). An dem Menschgewordenen sollen wir lernen, wie der Mensch wohl Gott werden könne (Coh. 8.). Faßt Clemens den Logos nach Dorners treffender Bemerkung nicht nur als das gesprochene, sondern das sprechende Schöpferwort Gottes und geht bei ihm neben der concreten, persönlichen Vorstellung vom Logos noch die allgemeinere Weltvernunft her, so betrachtet er auch Christum besonders nach seiner prophetischen Thätigkeit als Wahrheit und Leben im absoluten Sinne; doch ist ihm Christus „der Mittelpunkt des Heils, der abwehrt das Verderben, abtreibt den Tod, erbaut im Menschen einen Tempel, damit er Gottes Thron in ihm aufrichte" (Coh. c. 12.). Der heilige Geist ist die Kraft des Wortes, wie das Blut die Kraft des Fleisches (Str. V, 14; Paed. II, 2.). Den Unterschied der *πίστις* und *γνῶσις* stellt Clemens selbst so fest: „Glaube ist die kurzgefaßte Kenntniß des Wissensnöthigen, die Gnosis dagegen — die sichere und feste Begründung des Inhalts unsers Glaubens, erbaut auf dem Glauben an das Wort Christi — erhebt zum unwandelbaren Erkennen und zum wissenschaftlichen Begriffe" (Strom. VII, 10.). Glaube und Gnosis aber haben ihre Krone in der Liebe, durch welche das Erkennende mit dem Erkannten vereinigt wird und aus welcher die ganze reiche Fülle christlicher Tugenden sich entfaltet. Im Wissen findet auch der Gnostiker nicht sein Ziel, sondern darin, daß der Mensch, seiner selbst entäußert, mit seinem Willen so in den Willen Gottes eingegangen ist, daß ein Rückfall moralisch nicht mehr möglich ist, sondern er gesättigt in Gott ruht" (Str. VII, 12.)

Origines, der große Schüler und Nachfolger des Clemens (geb. zu Alexandrien um 185, † zu Tyrus 254), der ausgezeichnetste und vielangefochtenste Lehrer seiner Zeit, dessen Genius in die Tiefe, aber deshalb auch mannigfach in die Irre ging, verleitet von einer oft übermächtigen Phantasie, ist auf dem von Clemens eingeschlagenen Wege der Idealisirung und Vergeistigung der christlichen Lehre nicht bloß weiter geschritten, sondern der eigentliche Gründer der theologischen Wissenschaft geworden, besonders durch sein berühmtes Werk: *περὶ ἀρχῶν* (über die Grundlehren. Ein schätzenswerther Auszug findet sich bei Rößler: Bibliothek der Kirchenväter, Bd. 2. S. 83 ff.), in welchen er zuerst ein System der christlichen Lehre bietet, aber nicht minder durch seine kritisch-exegetischen Werke. Durch seine apologetische Schrift: contra Celsum hat er die patristische Apologetik zu ihrem Höhepunkte geführt; denn sowohl an historisch-kritischem Scharfblicke, wie an speculativem Tiefsinne überragt er alle seine Genossen. Dieser Lehrer der Kirche erschien schon seiner Zeit als ein Wunder, wie seine Beinamen (*ἀδαμάντινος*, *χαλκέντερος*) beweisen; mußte doch selbst ein Hieronymus, sein Gegner, von ihm bekennen: Non imitemur ejus vitia, cujus virtutes non possumus assequi! und Vincentius von Lerinum stimmt in den Wahlspruch ein: „Lieber mit Origines irren, als mit Andern das Wahre denken"! Noch heute erregen unter allen Schriften des christlichen Alterthums aus unserm Zeitalter neben denen des Augustinus die des Origines die größte Bewunderung; denn hier fängt die christliche Speculation zuerst an ihre Flügel zu schwingen und welch ein Flügelschlag! wie spielend löst dieser Genius die tiefsten Probleme des christlichen Glaubens und weiß für das Räthsel der Dinge aus dem lebendigen Evangelio heraus eine Deutung, die unsere Seele bannt. Hier haben wir zuerst eine allumfassende, in die Tiefe der Unendlichkeit dringende christliche Wissenschaft, wenn auch nicht in der strengen Form der schulgerechten Systematik, doch um so natürlicher und gesunder in der freien Bewegung des Gedankens. Es ist das erste System des christlichen Idealismus, zu dem Clemens nur die Bausteine lieferte, die aber durch die Zaubergewalt dieses Genius erst zu lebendigen Steinen wurden und sich zu einem organischen Gebilde

fügten. Sehr zu bedauern ist es, daß von den zahllosen Schriften des Origines uns nur wenige geblieben und daß insbesondere die Schrift: *περὶ ἀρχῶν* von Rufinus verunstaltet worden ist; es tritt uns wenigstens zwischen dieser Schrift und dem apologetischen Werke: contra Celsum eine gewisse Discrepanz der Anschauungen zu Tage, die doch nicht auf die verschiedene Zeit der Abfassung allein zu setzen ist.

An die Spitze seiner dogmatischen Schrift stellt Origines die regula fidei oder das, was nach apostolischer Lehre öffentlich vorgetragen wurde: „Den Glauben an den einigen Gott, der Alles aus Nichts hervorgebracht, an Gott den Vater, der in den letzten Tagen unsern Herrn Jesum Christum gesandt hat, der vor aller Creatur aus dem Vater geboren (ante omnem creaturam natus ex patre) und nachdem er dem Vater bei der ganzen Schöpfung gedient hat (denn Alles ist durch ihn gemacht worden), in den letzten Zeiten sich selbst erniedrigt hat und ein Mensch geworden ist. Fleisch wurde er, da er Gott war und Mensch blieb, was Gott war. Er ist geboren aus der Jungfrau und vom heil. Geist, gestorben, auferstanden und aufgefahren. Endlich haben sie noch den heiligen Geist dem Vater und Sohne, was Ehre und Würde betrifft, beigegeben, der die Propheten und Apostel inspirirt hat" u. s. w. (de princ. praef.). Gott ist ein Geist, unkörperlich und deshalb unveränderlich; seine Allmacht ist durch seine Güte und Weisheit begrenzt (c. Cels. III, 193.); wie alles Individuelle entzieht sich auch Gott der Beschreibung; denn „wie der Glanz der Sonne zum schwachen Funken eines Laternenlichtes verhält sich die Herrlichkeit Gottes zu ihrer Vorstellung von ihr". Kehrt auch die Seele durch einen natürlichen Liebeszug sich nach ihrem Schöpfer hin, weil sie in einer Art natürlicher Verwandtschaft zu ihm steht, so gewinnt sie doch nur eine Gotteserkenntniß durch die Huld und Menschenfreundlichkeit Gottes in Christo Jesu. Von Gott dem Vater wird immerdar der Sohn erzeugt, gleichwie vom Lichte der Glanz des Lichtes, oder wie der Wille aus dem Geist hervorgeht, ohne ihn zu trennen und von ihm getrennt zu werden (de princ. I, 2 ff.). Man kann nicht annehmen, daß Gott jemals außer der Zeugung dieser Weisheit gewesen sei; deshalb ist sie außer allem Anfange gezeugt. Dem

Wort und Weisheit des Vaters einen Anfang zuschreiben, ist gottlos; doch ist es mit dem menschlichen Verstande nicht zu erweisen, wie der ungeborene Gott der Vater des eingeborenen Sohnes werde. Ist der Sohn das Ebenbild des Vaters, so schließt das auch die Einheit der Natur und Substanz des Vaters und des Sohnes in sich. Nur durch dieses Ebenbild des Vaters kennen wir den Vater. Durch den Sohn ist der Vater allmächtig, es ist Alles durch ihn gemacht" (de princ. I, 2.) Der Logos ist nicht bloßes Wort, sondern übersinnliche, lebendige Hypostase, οὐσία οὐσίων, ἰδέα ἰδεῶν, die persönliche Weisheit, wie auch der heilige Geist kein Geschöpf (factura aut creatura) ist (de princ. I, 3.). Wie ein Haus oder ein Schiff nach der Idee des Baumeisters gebaut wird, so schuf Gott die Welt nach den in der Weisheit liegenden Ideen (de princ. I, 2. hom. in Jo. XXXII.). Zwar nimmt der Sohn an Allem, was der Vater hat, Theil, aber er ist nicht bloß ein Anderer als der Vater als Individuum, δεύτερος θεός c. Cels. V, 608., sondern vom Vater abhängig auch dem Wesen nach (κατ' οὐσίαν). Das Reich des Vaters erstreckt sich auf das ganze Weltall, das des Sohnes auf die vernünftigen Geschöpfe, das des heiligen Geistes auf die Heiligen (de princ. I, 3. 5.). Der Vater ist größer als der Sohn. Der Geist empfängt Alles, was er ist und hat, durch den Sohn, wie dieser Alles vom Vater empfängt; er ist der Vermittler unserer Gemeinschaft mit Gott und dem Sohne (de princ. IV.). Die Welt ist von Gott geschaffen durch den Logos, alle vernünftigen Seelen nehmen Theil am Logos, in ihrer Präexistenz wie nachher. Aber während die andern Seelen untreu wurden, blieb die Seele Jesu ihm getreu (de princ. II, 6.); daher würdigte sie der Logos, daß er sich auf das Innigste mit ihr verband, indem die Seele ganz in ihn über-, in ihm unterging und sie sind nun nicht mehr Zwei, sondern Eins (facta est cum ipso principaliter unus spiritus, ibid.). Christi Leib war von dem unsern verschieden, er wurde vergöttlicht, ätherisch durch die Einwohnung des Logos. Während auf Erden seine Herrlichkeit noch verborgen blieb, ging dieser Leib mit der Himmelfahrt in das Göttliche über, so daß Christus nicht mehr der Menschensohn ist, sondern nur der Gottessohn. Christus ist als der allgemeine Logos nicht allein Mittler der Men-

schen, sondern für alle Wesen, die der Erlösung bedurften, der allgemeine Priester und Stellvertreter der ganzen erlösungsbedürftigen Welt. Wie er als Logos schon sich im alt. Testament offenbart, so ist der göttliche Logos im Menschensohn nicht eingeschlossen (de princ. IV, 30.), auch nicht vom Vater geschieden, sondern greift über diese Schranken hinaus. Einst sollen die Geister alle die Erkenntniß Gottes in derselben Vollkommenheit besitzen, in welcher sie der Sohn besitzt, und Jeder ein Sohn Gottes sein, wie es jetzt allein der Erstgeborene ist (Tom. in Jo. I, 17.), durch Theilnahme an der Gottheit des Vaters selbst zu Göttern geworden, daß dann Gott ist Alles in Allem. Der Ursprung der Sünde liegt in einem vorzeitlichen Falle (de princ. III, 5.), doch hat der Mensch noch Wahlfreiheit zwischen Gutem und Bösem und der göttliche Logos ist mächtiger als die Sünde; er ist im Fleisch erschienen, um Alles wieder zu Gott zu führen (de princ. II, 17.); denn die Folgen des Bösen gehen nicht bis über das Weltende hinaus, das Ende ist die Wiederbringung aller Dinge zur Einheit mit Gott (de princ. I, 6.). So erscheint die ganze Theologie des Origines als ein Siegeshymnus nicht sowohl auf den Erlöser, als auf den Logos als die Alles gestaltende und erneuernde Macht und Weisheit Gottes, das große Drama der Weltgeschichte, wie es in Christo seinen Mittelpunkt hat, als ein Nachbild einer ewigen Vorgeschichte, die sich nur in der Zeit in Scene setzt, um die ewige Harmonie wiederherzustellen.

III. Die Kirchenväter.

Origines war nur der Wegbahner einer neuen großen Epoche in der Entwicklungsgeschichte der Kirche; die großen Aufgaben der Entwicklung und Feststellung der christlichen Lehre waren immerhin nur angedeutet, nicht gelöst. In diese Arbeit tritt eine Schaar gewaltiger Geister — die Kirchenväter, die, nachdem das Christenthum allmählich über Juden- und Heidenthum die Obergewalt gewonnen und jene alten Culturmächte auf allen Gebieten des öffentlichen Lebens mehr und mehr zurückgedrängt waren, die nächste Aufgabe der Kirche wohl einseitig, aber in dieser Einseitigkeit lag die Macht ihrer Stärke

— darin erkennen, da eine äußere feste Verfassung der Kirche in dem Episkopalsystem zur allgemeinen Herrschaft gekommen, auch die innere Verfassung der Kirche, ihre Lehre zu fixiren im Kampfe gegen neu auftauchende Häresien. So haben diese Männer in den alten ökumenischen Bekenntnissen eine Burg gegründet, von der alle Anläufe der Gegner viele Jahrhunderte hindurch wirkungslos abprallten, eine Lehrverfassung, die noch heute den gemeinsamen Grund der verschiedenen Sonderkirchen bildet — eine staunenswerthe Arbeit, wenn man nicht bloß auf die Symbole selbst sieht, sondern auf die Kämpfe und die Anstrengungen, denen diese Formen zu schaffen allein möglich wurde. Es ist ein Zeitalter der Lehrkämpfe, in das wir nun treten, mit Recht das Zeitalter der Polemik genannt. So sehr diese Einseitigkeit der kirchlichen Thätigkeit mannigfach die innere Entfaltung der Heilskräfte, die im Christenthume der Welt gegeben waren, hemmte, muß man doch anerkennen, daß diese Einseitigkeit, wenn die Kirche einen festen, dauernden Bestand gewinnen sollte, geschichtlich nothwendig war, ja, daß auf diesem Wege erst der volle, unendliche Inhalt des Evangeliums zum Bewußtsein kam. Es ist eine Zeit großartiger, geistiger Schöpfungskraft, die ebensowohl auf einem spätern Geschlechtern oft fast unbegreiflichen Tiefsinne, als Scharfsinne ruht; zugleich eine Zeit einer mächtigen geistigen Originalität, gegen die alle spätern dogmatischen Entwicklungen nothwendig zurückstehen müssen, weil alle schöpferischen Urformen selten wieder erreicht werden können. Es wäre eine für unsere Kräfte zu große Aufgabe, wollten wir hier in die einzelnen Erscheinungen näher eingehen; unser Jahrhundert hat das Verdienst, in verschiedenen großen Werken, besonders denen von Dorner und Baur, die Entwicklungsgeschichte dieses Zeitalters erst in das volle Licht gestellt zu haben. Wir müßten die Lehrstreitigkeiten von den sabellianischen bis zu den monotheletischen verfolgen und dabei Männer charakterisiren, die für sich schon meist in besondern Monographien ihre Würdigung gefunden haben, einen Eusebius von Cäsarea und Nikomedien, einen Athanasius, Basilius den Großen, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Chrysostomus, Hilarius, Hieronymus, Augustinus, Cassianus, Vincentius u. A., aber diese

Arbeit würde unserm Zwecke, einen Nachweis zu geben, wie sich die christliche Wissenschaft zur christlichen Wahrheit selbst im Gange der Geschichte gestellt habe und wie sie von ihr abhängig geblieben sei, nicht dienen, oder sich überhaupt als nicht nothwendig erweisen, da allgemein anerkannt ist, daß sich dieses Zeitalter ganz besonders in Einklang mit dieser Wahrheit wußte oder zu stellen suchte. Wollten wir aber zeigen, wo dieses nicht der Fall, so würden wir eine Aufgabe auf uns nehmen, an deren Lösung die Kirche und Wissenschaft seit Jahrhunderten arbeitet, ohne doch bis jetzt zum Ziele gekommen zu sein. Wir werden daher nur dieses Zeitalter nach seiner Lehrgestalt im Allgemeinen zu charakterisiren und einzelne Hauptpersönlichkeiten besonders herauszuheben haben.

Die ganze Kraft des denkenden Geistes richtet sich auch in diesen Jahrhunderten noch auf die Theologie. Wenn auch einzelne Gebiete derselben, die Exegese, Kirchengeschichte und praktische Theologie, schon ihre besondern Bearbeitungen finden, so concentrirt sich die Hauptthätigkeit des wissenschaftlichen Geistes auf die Dogmatik, wenn dieselbe auch nicht wieder die systematische Form gewinnt, wie sie in gewissem Sinne schon bei Origenes gefunden wird. Es sind besonders die theologischen, christologischen und anthropologischen Fragen, welche das Denken in Bewegung setzen und in Anspruch nehmen, oder bestimmter die christologischen und anthropologischen, da die Theologie nur vom christologischen Gesichtspunkte aus in die Betrachtung gezogen wird. Die Frage nach Christi Person ist zunächst die Frage der Zeit, die Frage nach der Natur des Menschen setzt erst später ein.

Der christologische Lehrstreit erscheint zunächst in der Form des trinitarischen (318—81); denn es handelt sich zuvörderst um die Natur des in Christo menschgewordenen Logos und sein Verhältniß zum Vater. Während in Origines noch die beiden Gegensätze der Subordination und ewigen Zeugung aus dem Wesen des Vaters vereint gewesen, trat in Sabellius der Monarchismus wieder hervor, indem er in modalistischer Weise die Wesenstrinität in eine bloße Offenbarungstrinität verwandelte, so daß die Gottheit des Sohnes und heiligen Geistes in der Gottheit des Vaters unterging. Dem gegenüber

lehrte Arius, daß der Sohn zwar vor aller Zeit, aber doch nicht von Ewigkeit her (ἦν ὅτε οὐκ ἦν), durch den Willen des Vaters (θελήματι θεοῦ) aus Nichts geschaffen sei (κτίσμα ἐξ οὐκ ὄντων), damit durch ihn die Welt geschaffen würde; als das vollkommenste Geschöpf Gottes könne er jedoch θεός und λόγος genannt werden. Dieser arianischen Lehre gegenüber wurde auf dem ersten ökumenischen Concil zu Nicäa (325) die ὁμοουσία des Sohnes mit dem Vater und sein Verhältniß zu ihm als Gezeugten zum Zeugenden festgesetzt und später auf dem ökumenischen Concil zu Constantinopel (381) gegen die neuen Irrlehren der ὁμοιόυσία oder der ἀνομοουσία erneut und die ὁμοουσία des heil. Geistes als katholisches Dogma fixirt. In den christologischen Streitigkeiten dagegen (428—680), die sich schon im Apollinarismus erhoben, der Christo nur das σῶμα mit einer ψυχὴ ἄλογος zuschrieb, wurde gegen den Nestorianismus und die monophysitische Auffassung der Person Christi durch die ökumenischen Concilien zu Ephesus (431) und Chalcedon (451) entschieden, daß „Christus, wahrer Gott und wahrer Mensch, nach der Gottheit von Ewigkeit her gezeugt und dem Vater in Allem gleich, nach der Menschheit von Maria der Jungfrau und Gottesgebärerin in der Zeit geboren und uns Menschen in Allem gleich, nur ohne Sünde sei, und daß nach seiner Menschwerdung die Einheit der Person in zwei Naturen bestehe, welche unvermischt (ἀσυγχύτως) uud unverändert (ἀτρέπτως), aber auch ungetheilt (ἀδιαιρέτως) und ungetrennt (ἀχωρίστως) vereinigt seien"; aber gegen den monotholetischen Streit auf dem ökumenischen Concil zu Constantinopel (680) dahin, daß in Christo zwei Willen und zwei Wirkungsweisen angenommen wurden, so daß der menschliche Wille fortwährend dem göttlichen untergeordnet zu denken sei.

Hatten die bisherigen Lehrer der Kirche in den anthropologischen Fragen eine große Unsicherheit offenbart, ja, sich zum Theil in schroffen Gegensätzen bewegt, wie der Präexistentianismus des Origines gegen den Traducianismus des Tertullian, oder in der Lehre vom Wesen und den Wirkungen der Sünde und ihrem Verhältnisse zum ersten Sündenfalle, war in der Lehre von den Folgen der ersten Sünde und der Freiheit

des Willens eine Discrepanz schon zwischen den griechischen und lateinischen Kirchenvätern hervorgetreten, so ergab sich eine Lösung dieser Streitfragen als eine Nothwendigkeit, da sie mit der christlichen Heilswahrheit im engsten Verbande stehen. In Pelagius und Augustinus treten zwei eigenthümliche Grundanschauungen nicht nur über die menschliche Natur, sondern über das Christenthum sich gegenüber; hätte die Kirche sich in dem Streite um die Person Christi zugleich tiefer in die Frage nach dem Werke Christi eingelassen, so würde sie von selbst auf diese anthropologischen Fragen geführt worden sein, aber sie begnügte sich hier mit allgemeinen Formeln, weil bei den Wortführern diese Lehren, die so eminent praktischer Natur waren, noch im Hintergrunde standen. Zu ihrer Lösung gehörte eine Vertiefung in das eigene Leben, die nur einer so reichen Lebenserfahrung möglich war, wie sie durch wunderbare göttliche Führung dem Augustin zu Theil geworden. Die sogenannten pelagianischen Streitigkeiten haben ihren Mittelpunkt in dem Verhältnisse der göttlichen Gnade zur menschlichen Freiheit und so taucht in ihnen die Streitfrage des apostolischen Zeitalters, der Gegensatz des Paulinismus und Judaismus von Neuem auf. Der Lehre des Pelagius von der Unverletztheit der menschlichen Natur und der menschlichen Freiheit, von der Entstehung der Sünde durch Mißbrauch der Freiheit, nicht durch den ersten Sündenfall, sondern durch das Beispiel und die Nachahmung desselben, von der bloßen Unterstützung der menschlichen Schwachheit durch die göttliche Gnade und von einem Verdienst vor Gott stellte Augustinus die Lehre von einer von Adam ererbten, vor Gott verdammungswürdigen Sünde und Sündenschuld, von der Nothwendigkeit der göttlichen Gnade, die im gottgewirkten Glauben ergriffen, durch Christi Verdienst Vergebung der Sünde wirkt, als gratia operans den freien Willen zum Guten wiederherstellt und als gratia cooperans den Menschen im Kampfe mit dem Bösen unterstützt, bis er in der Ewigkeit auch von der concupiscentia befreit wird und in Christus verklärt nicht mehr sündigen kann und nicht mehr stirbt, aber auch die Lehre von der absoluten Prädestination gegenüber, die nach ewigem göttlichen Rathschlusse (decretum absolutum) aus der massa perditionis Einige errettet zur Verherrlichung der göttlichen Gnade, Andere

verdammt. Zwischen diesen Gegensätzen suchte der Semipelagianismus zu vermitteln, indem er den Menschen weder für todt, noch für sittlich-gesund, sondern nur für sittlich-geschwächt hielt, mehr als Pelagius die Nothwendigkeit der göttlichen Gnade betonte, dagegen die Prädestinationslehre verwarf. Die Lehre des Augustin wurde später mit Ausschluß seiner Prädestinationslehre durch die Synoden zu Arausio und Valence (529) und durch den römischen Bischof Bonifacius II (530) als katholische Lehre bestätigt, aber in die Lehre und Praxis der römisch-katholischen Kirche drang doch mehr und mehr der Semipelagianismus ein.

Aus der bedeutenden Zahl der großen Lehrer der Kirche in dieser Zeit heben wir nur die Hauptführer heraus und zwar Athanasius, die drei großen Kappadocier, insbesondere Gregor von Nyssa, endlich Augustin.

Auf der Kirchenversammlung zu Nicäa war es Athanasius, der durch die Macht seiner Beredtsamkeit den Sieg der Orthodoxie über Arius entschied, ein noch jugendlicher Diakon (geb. zu Alexandrien um 296, seit 321 Diakon, seit 326 Bischof daselbst † 373), nicht bloß groß durch Gaben des Geistes, sondern vornehmlich auch durch den unerschütterlichen Bekennermuth, mit welchem er durch ein schweres Kampfesleben hindurch dem Glauben und dem Bekenntniß seiner Jugend treu blieb und das Siegel der Wahrheit aufprägte. Schön und treffend sagt von ihm Charpentier: (Studien über die Kirchenväter, übers. von Bittner, S. 304 f.) „Athanasius ist eine der größten und schönsten Gestalten der griechischen Kirche. Er vereinigt in sich im höchsten Grade den so seltenen Bund von Charakter und Geist, von Thatkraft und Ueberlegung. Seine Worte und seine Handlungen stehen in einer bewunderungswürdigen Harmonie. Kühn ohne verwegen zu sein, unbeugsam ohne Eigensinn, von einer tiefen Wissenschaft und einer vollendeten Geschäftsgewandtheit ist er nie, weder von seiner Gelehrsamkeit, noch von seiner Klugheit im Stiche gelassen worden. Er weiß, selbst wenn er Widerstand leistet, an der Grenze einzuhalten, wo die Festigkeit zur Empörung wird. Obgleich mit der dem griechischen Geiste eigenthümlichen Lebendigkeit in alle Spitzfindigkeiten der Dialektik und in die tiefsten Erörterungen der Theologie sich mischend, irrt er doch nie (?). Die griechische Kirche

hat glänzendere Redner, aber sie hat keinen geschickteren Glaubensvertheidiger, keinen lebendigeren und klareren Lehrer. Seine Beweisführung ist lebendig, kräftig und eindringlich; Raschheit der Bewegung, Kraft der Auseinandersetzung, geschickt, den wahren Streitpunkt herauszufinden, gewandt, denselben zu lösen, Kürze ohne Trockenheit, Tiefe ohne Dunkelheit, Nüchternheit und Mäßigkeit selbst in der Fülle, überall kräftig und maßhaltend: das sind die Eigenschaften des Athanasius; das ist eine der Persönlichkeiten, welche, nach der schönen Aeußerung Gregor's von Nazianz, die Providenz von lange her als Maßstab für ihre großen Werke nimmt. Die Wirksamkeit des Athanasius und die Niederlage des Arianismus ist eines von diesen großen Werken der Providenz; diese Niederlage war für das Christenthum erfolgreicher, als die Bekehrung Constantins; — der wahre Constantin war Athanasius."

Die meisten Schriften des Athanasius sind polemisch, ausgezeichnet durch geistige Tiefe und Schärfe, haben aber das christologische Dogma zum Hauptgegenstande, während die beiden Schriften: *λόγος κατὰ τῶν Ἑλλήνων* und *περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Λόγου* die christliche Lehre mehr in ihrer Gesammtheit apologetisch und thetisch darstellen; wir werden diese daher besonders zu berücksichtigen haben. Gegen den heidnischen Gottesbegriff macht Athanasius zunächst geltend, daß Gott ein unkörperliches, unvergängliches und bedürfnißloses, sich selbst genugsames Wesen sei (adv. gent. 22. 28). „Um zur Erkenntniß Gottes zu kommen, brauchen wir Nichts außer uns, sondern nur uns selbst; der Weg ist eines Jeden Seele, Sinn oder Verstand, der in ihm ist; denn da wir in uns selbst den Glauben und das Reich Gottes haben, so vermögen wir sogleich zu schauen und zu erkennen den König des Alls (*τὸν τοῦ παντὸς βασιλέα*), des Vaters heilbringenden Logos". Weil die Seele als vom Leibe verschieden unsterblich ist und sich selbst unsterblich denkt, so hat sie auch Begriffe und Vorstellungen von Gott und ist sich selbst der Weg zu ihm und nimmt es aus sich selbst, daß sie das Wort Gottes erkennt und begreift (32 f.). Freilich kann nur die reine, von bösen Lüsten freie Seele Gott schauen. Da sie durch die Sünde getrübt ist, so hat Gott sogeich einen andern Offenbarungsweg

eingeschlagen mittelst der Schöpfung, denn er hat die Welt so geschaffen, daß er aus ihr sehr leicht zu erkennen ist. Aus der Einheit und Harmonie und Ordnung der Welt folgert dann Athanasius, daß Gott ein einiger sein müsse (35 f.). Die höchste Offenbarung Gottes ist gegeben durch die Propheten und durch den Logos, in dem Gottes volle Herrlichkeit erschienen. „Wie die Welt durch Vernunft, Weisheit und Einsicht besteht, so kann der Urheber derselben nur der Logos sein, nicht der den Dingen anerschaffene (λόγος σπερματικός), der ohne Leben, Urtheil und Nachdenken ist, noch der Logos, wie ihn vernünftige Geschöpfe haben, sondern der lebendige, kräftige, selbstständige Logos des guten Gottes, der über Alles ist, dessen sonst zwar alle Dinge theilhaftig sind, der aber besonders und allein der Logos des guten Vaters ist, der dieses Weltganze ausgeschmückt hat und durch seine Vorsehung erleuchtet. Dieser ist die Kraft und Weisheit Gottes, das vollkommene Ebenbild des Vaters, der ewige und eingeborne Gott (εἷς καὶ μονογένης θεός), der aus dem Vater als aus einer guten Quelle hervorkommt und Alles zusammenfaßt und hält. Er durchdringt Alles, theilt Allen Kraft und Leben mit, erleuchtet und erhält Alles, wie auch Alles durch denselben geschaffen ist. Er bleibt unbeweglich beim Vater, bewegt aber Alles durch sich selbst (40 ff.). So ist der Logos mit dem Vater gleichen göttlichen Wesens (ὁμοούσιος), kein Geschöpf Gottes, sondern ewig vom Vater gezeugt, also mit dem Vater auch gleicher Macht und Herrlichkeit. Da die Menschen den Logos verloren hatten durch ihre Sünde, so mußte Gott selbst Etwas thun und das Ebenbild Gottes erneuern, damit sie durch dasselbe Gott wieder erkennen möchten. Es konnte nur der helfen, welcher Gottes Ebenbild war, weil zur Hülfe das Urbild nöthig war, nach dem der Mensch ursprünglich geschaffen worden; das unkörperliche und ewige Wort kam zu uns in unser Vaterland, da es vorher schon nicht fern von uns war. Er selbst, der mächtige Schöpfer aller Dinge, nimmt Wohnung in der Jungfrau und bereitet sich einen Leib zum Tempel und indem er so uns gleich geworden, hat er sich selbst dem Vater als Sohn dargegeben (ἀντὶ πάντων αὐτῷ θανάτῳ παραδιδοὺς προςῆγε τῷ πατρί), damit, wie wenn

in ihm alle gestorben, das über die Menschen herrschende Gesetz der Vergänglichkeit aufgehoben würde und er den Menschen wieder zur Unverweslichkeit zurückführte und lebendig machte vom Tode durch seinen Tod und seine Auferstehung" (de incarn. 8.). Er hat den Tod von uns hinweggenommen und uns neu gemacht und da er verborgen und unsichtbar war, so machte er sich offenbar und zeigte sich als das Wort des Vaters und den König der ganzen Welt (*τὸν τοῦ παντὸς ἡγέμονα καὶ βασιλέα* ib. 16); denn um der Einwohnung des Wortes willen konnte Christus nicht nach der Natur des Leibes durch die Verwesung aufgelöst werden, sondern entging diesem Unfall, daß der gemeinschaftliche Tod durch den Leib des Herrn gehemmt wurde (ib. 20). Der Tod des Herrn hat die Scheidewand zwischen Juden und Heiden niedergeworfen; Christus starb in der Luft, am Kreuze, um die Luft von den bösen Geistern und ihrem unseligen Einflusse zu reinigen und uns den Weg zum Himmel wieder frei zu machen (26). „So sind auch wir nun zusammengefügt mit dem Logos und in ihm mit Gott, so daß wir nicht mehr auf Erden sind, sondern Alle, gleichsam in Christo befaßt und getragen, Ein Leib und Eine Seele werden, ein vollkommener Mann; *ὡς γὰρ ὁ κύριος ἐνδυσάμενος τὸ σῶμα γέγονεν ἄνθρωπος, οὕτως ἡμεῖς οἱ ἄνθρωποι παρὰ τοῦ λόγου θεοποιούμεθα προσληφθέντες διὰ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ*. Wie Alle in Christo gestorben, leben sie Alle in ihm und die Menschheit ist in ihm vollendet und wiederhergestellt; denn treffend faßt Möhler[55]) die Gedanken des Athanasius zusammen in den Worten: „Christus ist gleichsam die Gesammtheit der Gläubigen, in ihm haben also Alle den Tod besiegt. Alle Gläubige haben in Christo der Potenz nach gekämpft, sowie er später in ihnen wieder kämpft und überwindet in der Wirklichkeit." Fürwahr, eine großartige Anschauung, würdig des Vaters der Orthodoxie! eine Anschauung, in welcher die paulinische Christologie in ihren Hauptzügen wieder zu ihrem Rechte kommt, welche die zerstreuten Strahlen der bisherigen Erkenntnisse in ein klares Lichtbild zusammenfaßt. Merkwürdig ist nur bei Athanasius, daß ne-

---

55) Möhler, Athanasius I, 168 ff.

den dieser so tiefen Einsicht in die Christologie eine so einseitige Anthropologie bestehen konnte; er leitet die Sünde aus der Selbstverblendung und Trägheit des Menschen her (adv. gent. 3. 4. 7.) und behauptet auf das Entschiedenste mit andern griechischen Lehrern, daß der Mensch sich zum Guten wie zum Bösen wenden könne, und weiß von der eigentlichen Erbsünde so wenig, daß er sogar einzelne Individuen (wie Jeremias und Johannes den Täufer), auch vor Christo als sündlos betrachtet (*ἐξ ἀρχῆς μὲν οὐκ ἦν κακία, οὐδὲ γαρ οὐδὲ νῦν ἐν τοῖς ἁγίοις ἐστὶν, οὐδ' ὅλως κατ' αὐτοὺς ὑπάρχει αὐτή*, adv. gent. 2, 2, c. Arian. or. 3.)), wiewohl er anerkennt, daß sich der Tod auch auf die erstreckt, die nicht in Aehnlichkeit der Uebertretung Adams gesündigt haben. Es ist dies nur ein Beweis, daß die christliche Wahrheit in ihrer vollen Schärfe erst allmählich in das Licht tritt und daß gerade bei solchen Persönlichkeiten, die bestimmte Lehren erst zur vollen Klarheit bringen, andere Partien im Dunkel bleiben, wie das Sonnenlicht, welches auf den Gipfeln der Berge hellen Glanz verbreitet, tiefer liegende Gebiete im Schatten läßt. Uebrigens ist es im Gange der naturgemäßen Entwicklung durchaus begründet, daß zuerst die objective Seite des Christenthums, Person und Werk Christi, in das Bewußtsein tritt, dann erst die subjective Seite, was auch in Augustinus sich schon vollzieht, aber trotzdem nicht vollendet.

Nach der dogmatischen Fixirung der christlichen Fundamentaldogmen in den allgemeinen Kirchensymbolen, wendet sich der denkende Geist mehr auf die theologische Durchdringung und Begründung der Kirchenlehre. Die Speculation wird eine theologisch-philosophische uud es setzt sich in ihr die Arbeit fort, die durch Origenes begonnen war, indem sie nicht allein auf einzelne Lehren das Denken richtet, sondern auf die Gesammtheit der christlichen Wahrheit, wie sie in der Kirchenlehre fixirt ist, und diese aus der h. Schrift und Vernunft zu begründen unternimmt. Als die Hauptvertreter dieser Richtung stellen wir hin den Gregor von Nyssa und Augustinus. Es wird hier der folgenden Periode, der Scholastik, schon der Weg bereitet.

Haben auch unter den drei großen Kappadociern Basi-

lius, der Bruder des Gregor von Nyssa, und sein Freund Gregor von Nazianz fast einen größern Ruf, als Gregor von Nyssa, besonders durch ihre Beredtsamkeit, ihre Stellung in der Kirche und ihre Schicksale, so übertrifft sie doch Gregor von Nyssa an wissenschaftlicher Bedeutung, da er zuerst nach Origenes den Versuch machte, nicht nur die christliche Lehre als System darzustellen, sondern auch mit der Vernunft zu vermitteln; er wandelte selbstständig in den Bahnen des Origenes. Die beiden andern Kappadocier haben hinsichtlich der Lehrentwicklung eine besondere Bedeutung dadurch, daß sie die Lehre von der Gottheit des heiligen Geistes zum Siege bringen halfen. Hatte schon Athanasius für die Gottheit des heiligen Geistes gekämpft und vornehmlich geltend gemacht, daß das, was durch nichts Anderes geheiligt wird, was selbst Quelle der Heiligung für alle Geschöpfe ist, mit den Wesen nicht gleichartig sein könne, welche durch es geheiligt würden, und daß, so gewiß wir durch den h. Geist des göttlichen Wesens theilhaftig werden, so gewiß er selbst mit dem göttlichen Wesen Eins sein müsse, so haben die drei Kappadocier diesen Beweis fortgeführt, indem sie, wie Basilius, Schrift, Taufformel und Erfahrung als Zeugniß gebrauchen, oder, wie Gregor von Nazianz, da die h. Schrift die Gottheit des h. Geistes nicht so deutlich darlegt, als die des Sohnes, durch die Idee der stufenmäßigen Offenbarung die allmähliche Offenbarung des dreieinigen Gottes klar zu stellen suchen: „Das alte Testament verkündigte den Vater deutlich, den Sohn etwas dunkler; das neue Test. offenbart den Sohn, aber es deutet die Gottheit des Geistes nur an; jetzt aber ist der Geist unter uns und gibt sich uns deutlicher zu erkennen; denn es war nicht rathsam, so lange die Gottheit des Vaters noch nicht anerkannt war, die des Sohnes zu verkünden, und solange die des Sohnes noch nicht angenommen war, die des Geistes noch dazu aufzubürden.“ Gregor von Nyssa dagegen sucht diese Lehre tiefer zu begründen in folgender Weise: „Mit dem Worte muß auch der Geist (Hauch) verbunden sein, da dies schon bei Menschen der Fall ist; doch ist der Geist nicht als etwas Fremdes, in die Gottheit Einströmendes oder dem menschlichen Geiste Aehnliches zu denken, sondern wir stellen uns vor

daß diese wesentliche, in einer besondern Hypostase sich darstellende Kraft weder von der Gottheit, in der sie ruht, noch von dem göttlichen Worte, dem sie folgt, geschieden werden könne, daß sie auch nicht aufhöre, sondern wie das göttliche Wort selbstständig (*αὐτοκίνητον*), überall das Gute wählend und bei jedem Entschlusse ihn auszuführen mächtig sei, (*λόγ. κατ.* c. 4.).

Fassen wir nun die Gesammtanschauung Gregors von Nyssa (geb. 331, † 394) schärfer in das Auge, so werden wir uns an seinen *λόγος κατηχητικός* zu halten haben, in welchem er die christliche Lehre in systematischer Darstellung entwickelt. In ähnlicher Weise, wie Athanasius, gründet Gregor den Glauben an den einen Gott auf die kunstvolle und weise Weltordnung und auf den Begriff der höchsten Vollkommenheit, die nur Einem Gotte zukommen könne. In Gott ist von Ewigkeit her der Logos; denn Gott kann nicht ohne Vernunft sein; dieser Logos ist die zweite Person in der Gottheit, die zweite Hypostase. Die Begründung gibt Gregor auf dem Wege der Analogie, indem er den göttlichen Logos mit der menschlichen Vernunft in Parallele stellt; wie Gott muß auch der Logos Gottes zeitlos und unbeschränkt, ewig und lebendig sein, „das Leben des Logos muß *αὐτοζωή* sein, nicht bloße *ζωῆς μετουσία*, weil sonst seine Einfachheit aufgehoben würde. Nun aber gibt es nichts Lebendiges, was ohne Willen wäre, also hat der göttliche Logos auch Willenskraft (*προαιρετικὴν δύναμιν*). Eben so groß, wie der Wille, muß auch die Macht des göttlichen Logos sein, da eine Vermischung der Macht und Ohnmacht seine Einfachheit aufheben würde; sein Wille muß als göttlich auch gut und wirksam sein; aus dem Können und Wollen des Guten aber folgt die Verwirklichung, also die Hervorbringung der weise und kunstvoll eingerichteten Welt. Da nun aber doch auch gewissermaßen der Begriff des Wortes zu den relativen (*πρός τί*) gehört, indem das Wort in nothwendiger Beziehung auf den, der es spricht, zu denken ist, so muß mit dem Worte zugleich der Vater des Wortes anerkannt werden: *οὐ γὰρ ἂν εἴη λόγος, μή τινος ὢν λόγος.*" (or. cat. c. 1.). Der h. Geist ist ebenfalls gleichen göttlichen Wesens und selbstständig in seiner Existenz.

Die Gefahr des Tritheismus blieb Gregor nicht verborgen, er sucht sie jedoch zu beseitigen, indem er die Einheit des göttlichen Wesens trotz der drei Hypostasen darzulegen sich bemüht, bleibt sich aber bewußt, daß wir nur eine mäßige Einsicht in die Tiefen der Gottheit zu gewinnen vermögen (ib. c. 3.). Durch den Logos, der Gregor also eine substantiell existirende, persönliche, willenskräftige Macht ist, hat Gott die Welt geschaffen und zumal den Menschen aus überschwänglicher Liebe (ἀγάπης περιουσίᾳ), damit es ein Wesen gebe, das der göttlichen Güter theilhaftig werde. Der Mensch ist geschaffen nach Gottes Bilde, welches besonders in der von Gott mitgetheilten Vernunft, in der Fähigkeit Gott zu erkennen und in der Herrschaft über die vernunftlose Schöpfung besteht und in der Unsterblichkeit. Durch die Freiheit konnte der Mensch sich zum Bösen entschließen, das nicht aus Gott, sondern aus unserm Innern entspringt als Abweichung von dem Guten. Der von Gott abgefallene Geist, dem die Aufsicht über die Erde anvertraut war, verführte die ersten Menschen zur Thorheit und Abkehr vom Guten, indem er die von Gott gesetzte Harmonie ihrer Sinnlichkeit mit ihrer Geistigkeit störte und ihrem Willen hinterlistig die Bosheit zumischte (ib. c. 5. 6). Wenn Gregor in Folge deß eine allgemeine Neigung zum Sündigen annimmt, so findet er doch in dem Neugeborenen noch keine Sünde. Die Aufrichtung der gefallenen Menschheit geziemte dem Geber des Lebens, dem Gotte, der Gottes Weisheit und Kraft ist; er ist zu eben diesem Zwecke Mensch geworden (ib. c. 7—8.). Das Unendliche geht in das Endliche ein, aber die göttliche Natur ist mit der menschlichen verbunden, wie mit dem Brennstoffe die Flamme, die über diesen Stoff hinausreicht, wie denn auch schon unsere Seele die Grenzen des Leibes überschreitet und vermöge der Bewegungen des Gedankens frei durch die ganze Schöpfung sich ausbreitet, (c. 10). Da die Menschen sich freiwillig dem Bösen verkauft haben, so wollte der Sohn Gottes um seiner Güte willen retten; um seiner Gerechtigkeit willen übernahm er die Erlösung der Geknechteten auf dem Wege des Tausches. Der schlaue Teufel ging auf den Tausch ein, weil ihm an dem einen hochgestellten Jesus mehr gelegen war, als an all den Uebrigen. Schon darin, daß Jesus die Gottheit,

vor der sich der Teufel gefürchtet hätte, unter seiner Menschheit verbarg und so den Teufel durch den Schein des Fleisches täuschte, lag gewissermaßen ein Betrug von Seiten Gottes (ἀπάτη τίς ἐστι τρόπον τινα); allein nach dem jus talionis findet Gregor diesen Betrug erlaubt, weil der Teufel zuerst den Menschen betrogen (c. 22—26). So eigenthümlich diese später öfter wiederkehrende Theorie ist, die ihre Wurzel in der mangelhaft ausgebildeten Anthropologie hat, so hoch steht Gregor doch das Erlösungswerk Christi. In Christo verband sich Gott mit der ganzen Menschheit, indem er sich mit dem Einen verband, und hat als die ἀπαρχή, in welcher Alle der Potenz oder dem Princip nach befaßt sind, das ganze Geschlecht assumirt, so daß seine Kraft und sein Leben in alle Glieder strömt und so aus dem ganzen All den Tod vertreibt. Da ihm das im Tode Aufgelöste wieder vereinigt wird in der Auferstehung, so geht wie von einem Princip auf die ganze Menschheit potentiell die Einigung des Aufgelösten gleichfalls über (c. 16.). Wie ein kleiner Sauerteig die ganze Masse durchsäuert, so wandelt sein getödteter Leib, in den unsrigen (im h. Abendmahl) eingegangen, diesen ganz in sich um. Unser Leib wird dadurch auch σῶμα θεόδοχον, und nur so, durch diese μετουσία an der ἀφθαρσία, werden auch wir unsterblich (c. 73.). Bei dieser großartigen Anschauung von der Person und dem Werke Christi, die Gregor mit andern griechischen Vätern theilt, ist es kein Wunder, daß vor diesem Christus, dem ewigen, lebendigen und allwirksamen Geiste der Menschheit, in seiner Alles erneuernden Lebensmacht eine Verdammniß nicht bestehen kann, besonders bei den gegebenen anthropologischen Voraussetzungen, und daß Gregor mit Origenes eine Wiederherstellung aller Dinge lehrt. In der Ewigkeit verhängt Gott über die Sünder heftige und lange, dauernde Schmerzen, nicht um der Strafe selbst willen, sondern zur Besserung, die nicht ohne schmerzhaftes Ausziehen des Unreinen aus der Seele erfolgen kann. Wenn die Reinigung vollendet ist, tritt das Ebenbild Gottes wieder hervor, so daß Alle durch die ἀνάστασις zum Wiedereintritt in den früheren Stand gelangen.

In Augustinus, dem größten Lehrer der lateinischen Kirche, gelangt die Arbeit des patristischen Zeitalters zum Hö-

hepunkte und zum Abschlusse. Aurelius Augustinus, geb. am 13. Novbr. 354 zu Tagaste in Numidien, † den 28. August 430 als Bischof zu Hippo Regius, erzogen von der frommen Monica, gerieth schon früh in große sittliche Verirrungen, denen intellectuelle sich naturgemäß anschlossen; er wandte sich den Manichäern zu, fand sich aber bald getäuscht und gelangte erst allmählich, getragen von den Gebeten seiner frommen Mutter, zur Umkehr; das Studium neuplatonischer Schriften hatte dieselbe zwar vorbereitet, aber in seinem tiefsten Innern regte sich stets ein tiefes Verlangen nach dem Gotte, in dem das unruhige Herz allein Ruhe findet (confess. l. I, 1). Durch demüthiges Sichversenken in das Wort Gottes, auf welches er in seinen Zweifelskämpfen wunderbar hingewiesen worden, durch einsame Betrachtung, Gebet und Gemeinschaft mit gleichgesinnten Freunden gelang es ihm nicht nur sich von seinem tiefen Falle zu erheben, sondern auch ein Licht der Kirche zu werden, das noch in die fernsten Zeiten leuchtet. Mittelst seiner eigenen innern Erfahrung war es ihm möglich gemacht, die Kirchenlehre nach ihrer subjectiven, anthropologischen Seite zu ergänzen, so daß an ihm offenbar wird, wie die Grundlehren des Evangeliums niemals auf rein intellectuellem Wege enthüllt zu werden vermögen, sondern wie der Erkenntniß erst die Erfahrung vorangehen muß (fides praecedit intellectum) und zugleich, welch eine innerliche Arbeit des Geistes erforderlich ist, um in die Tiefen des göttlichen Wortes zu dringen. Jahrhunderte hatten dazu gehört, ehe der Grundinhalt des Evangeliums in das Bewußtsein der Christenheit trat und doch waren diese Versuche des patristischen Zeitalters, das göttliche Geheimniß zu deuten nur schwache Anfänge; jedes folgende Zeitalter enthüllt nur neue Tiefen.

Das subjective Moment, welches das Denken des Augustinus charakterisirt und eine Prophetie der Zukunft ist, tritt sogleich in dem Principe alles menschlichen Erkennens zu Tage, wie Augustin dasselbe auffaßte — es ist das Verlangen nach Gottes- und Selbsterkenntniß. Deum et animum scire cupio. Solil. I, 7. Nur die Wissenschaft, die dahin führt, hat einen wirklichen Werth. Zur unzweifelhaften Gewißheit führt nicht die sinnliche Wahrnehmung, die nur subjectiv ist, sondern nur

die Einkehr in das eigene Selbst. Noli foras ire, in te redi, in interiore homine habitat veritas, et si animam mutabilem inveneris, transscende te ipsum, de vera rel. 72. Omnis, qui se dubitantem intelligit, verum intelligit, et de hac re, quam intelligit, certus est, ibid. 73. Tu qui vis te nosse, scis esse te? scio. Cogitare te scis? scio. (Das cartesianische cogito ergo sum). Solilo. II, 1. Das, was außer uns ist, können wir nur erkennen durch den Glauben. Da die menschliche Vernunft wandelbar und dem Irrthum unterworfen ist, so muß sie über sich die unwandelbare Wahrheit in der Quelle der Vernunft suchen, in Gott. Nichts Höheres als diese Wahrheit kann gedacht werden, weil sie alles wahre Sein umfaßt (de ver. rel. 57). Die Religion ist daher dem Augustin das Centrum alles Lebens, auch aller Erkenntniß, weil wir nur durch sie Gottes gewiß werden. Die Philosophie der alten Welt, besonders Cicero und die Neuplatoniker, sind durch den Logos auch der Wahrheit in gewissem Sinne theilhaftig geworden, aber doch verfehlten sie den Weg; videtis utcunque, etsi de longinquo, etsi acie caligante, patriam, in qua manendum est, sed viam, qua eundum est, non tenetis. O si cognovisses Dei gratiam per Jesum Christum Dominum nostrum ipsamque ejus incarnationem, qua hominis animam corpusque suscepit, summum esse exemplum gratiae videre potuisses. Sed huic veritati ut possetis acquiescere, humilitate opus erat, quae cervici vestrae difficillime persuadere potest, de civ. Dei X, 29. Nur die Demuth findet den Gott des Heils. Gott ist dem Augustin selbst die Wahrheit (inveni Deum meum, ipsam veritatem, Conf. X, 24), aber auch die höchste Schönheit (sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi, ibid. c. 27.), die absolute Weisheit, Seligkeit, Gerechtigkeit und Liebe, frei von aller Relation, das Wesen aller Wesen, das Princip alles Seins und Erkennens und die Richtschnur des Lebens (unus verus optimus Deus, sine quo nulla natura subsistit, nulla doctrina instruit, nullus usus expedit: ipse quaeratur, ubi nobis secura sunt omnia; ipse cernatur, ubi nobis certa sunt omnia, ipse diligatur, ubi nobis recta sunt omnia, de civ. Dei VIII, 4).

In Bezug auf die Trinitätslehre steht Augustin zum kirchlichen Dogma und reinigte dasselbe vollends von den ältern Resten der Subordination, indem er die Schöpfung uud Theophanien nicht dem Logos allein zuschrieb, sondern dem dreieinigen Gotte; so ist ihm auch die Sendung des Sohnes ein Werk der ganzen Trinität. Die Unterschiede der Personen sind Unterschiede der Relation, nicht des Wesens; auch sind die Personen nicht als species zu fassen, wie Gregor von Nyssa that. Augustin sucht die Spuren der Dreieinigkeit im Endlichen, besonders im Menschen nachzuweisen und so durch Analogie die Trinität zu erklären. In allen Dingen ist das Sein, Unterschieden- und Bezogensein zu unterscheiden, im Menschen das esse, nosse, velle, die memoria, der intellectus und die voluntas (de trin. IX, 11. X, 10. 18 etc.); aber das Endliche ist nur ein Gleichniß, nicht das wirkliche Abbild des Unendlichen. Am tiefsten ist die Deutung der Trinität aus der Natur einer bedürfnißlosen Liebe. Tria sunt: amans et quod amatur et (mutuus) amor (de trin. IX. 2).

Der dreieinige Gott hat sich nach außen offenbart durch die Schöpfung der Welt, die nicht eine Emanation, sondern ein Product des göttlichen Willens oder der göttlichen Willkür ist, da Gott zu seiner Seligkeit der Welt nicht bedurfte (de civ. Dei XI, 21 ff.). Die Welt ist aus Nichts geschaffen, nicht aus einem ewigen Stoffe; nicht von Ewigkeit, auch nicht in einer bestimmten Zeit, sondern mit der Zeit, da Zeit und Raum nicht außer der Welt, sondern mit ihr existiren, aber der göttliche Rathschluß der Weltschöpfung ist ein ewiger (ibid. XI, 4 ff.). Die Erhaltung ist stets erneute Schöpfung, da die Welt an sich nichtig ist und nur in Gott das Leben hat, aber doch ist alles Sein als solches gut (in quantum est, quidquid est, bonum est, de ver. rel. 21), auch die Materie. Die Seele ist immateriell und unsterblich; die Sünde raubt ihr nur das selige Leben (sed quod animae natura, per quod immortalis creata est, sine qualicunque vita esse non potest, summa mors ejus alienatio a vita Dei in aeternitate supplicii. Vitam aeternam i. e. sine ullo fine felicem, solus ille dat, qui dat veram felicitatem, de civ. D. VI, 12. Das Böse hat seinen Grund nicht in Gott, wenn Gott es auch vorge-

schaut und deshalb die Erlösung der Erwählten in Christo vorbestimmt hat, sondern im bösen Willen, im Hochmuthe, ist eine privatio boni, amissio boni, also etwas Negatives und haftet nur dem Guten an, aber nicht dem Göttlichen (de civ. Dei XI, 22. XII, 3); es ist der Schatten im Weltgemälde, welcher im Zusammenhange des Ganzen auch schön erscheint. Adam sündigte, wie die bösen Engel, aus Stolz; mit der ersten Sünde ist die Erbsünde mit ihren Folgen, Knechtschaft des Willens, Tod und Verdammniß in die Welt getreten, ist die Menschheit eine massa damnata geworden, aus welcher Gott nach seinem ewigen Rathschlusse nur Etliche zur Seligkeit prädestinirt hat, die Menge aber dem Verderben und ewigen Gerichte überläßt; die Erlösung in Christo gilt also nur für die electi. So gibt es von Adam her ein doppeltes Reich in der Menschheit, das Reich der Welt und das Reich Gottes, die sich beide im Laufe der Zeiten vollenden. „Diese beiden Staaten sind gegenwärtig in einander vermischt, sie führen einen ununterbrochenen Krieg; der eine für die Unruhe, der andere für die Gerechtigkeit, der eine für die Eitelkeit, der andere für die Wahrheit. Ertraget den einen, seufzet nach dem andern. Sie gehen in einander vermischt vom Beginn der Welt bis zu ihrem Ende. Aber einst wird Gott sie uns kennen lernen an dem Tage, wo er Jerusalem zn seiner Rechten und Babylon zu seiner Linken stellen wird." Der Gegensatz zwischen beiden Reichen wird also nie aufgehoben, wie mehrere griechische Väter hofften, sondern dauert, wenn er auch in der Zeit begonnen, in die Ewigkeit hinein. So schließt die augustinische Theologie, ohne das wahre Verhältniß Gottes zur Welt und Geschichte, ohne den Begriff der Freiheit gefunden zu haben, immer noch objectiv Gott und Welt, Gott und das Subject gegenüberstellend, aber nicht in das Verhältniß der Freiheit, sondern der absoluten Abhängigkeit (decretum absolutum), da Welt und Menschheit vor Gott nichtig sind; die Geschichte ist ein wundersames Drama, in welchem Gott allein die handelnde Person, die Welt und Menschheit aber nur der Stoff seiner Action sind, die Weltschöpfung selbst sammt der Erlösung ist nur ein Act göttlicher Willkür. So schön und tief Augustin von der Liebe zu reden weiß, es fehlt ihm doch der volle

Begriff der Liebe, deren Lebenspuls die Freiheit ist, wie auch der Begriff des Glaubens, den die Reformation als das innere, subjective Princip des Christenthums erst zur Geltung brachte und bringen konnte, weil diese christlichen Grundbegriffe die ersterbenden Völker des Alterthums nicht zu fassen vermochten, während das Wesen der Germanen in Glauben, Liebe, Freiheit wurzelte. Wenn dem Augustin auch die Geschichte nur als ein Spiel Gottes erscheint, so hat er doch den ersten Versuch einer zusammenhängenden Darstellung der Geschichte vom christlichen Standpunkte aus gemacht in der zweiten Hälfte seines Gottesstaates, sogar mit einer besondern Periodeneintheilung, aber es ist mehr eine Geschichte des Gottesstaates, weil alles andere Geschehen nur eine verschwindende Bedeutung hat. Die Brücke von der Kirche zur Welt ist mehr abgebrochen als geschlagen, so daß man schon bei Augustin die Anzeichen der untergehenden alten Welt wahrnimmt, wie er ja die Barbaren selbst zerstörend in Afrika einbrechen sah kurz vor seinem Ende, aber auch die Anzeichen einer zu Ende gehenden großen Epoche der Kirche; denn die dogmenbildende Thätigkeit der Kirche hat mit diesem letzten großen Kirchenvater für jetzt ihr Ende erreicht und somit das patristische Zeitalter. Von schwachen Anfängen ist dasselbe allmählich immer tiefer in den Wahrheitsinhalt des Christenthums eingedrungen und hat sich das objectiv Gegebene immer mehr zu eigen zu machen gesucht, für die Erkenntniß, wie für das Leben; es hat der christlichen Wahrheit im Dogma und Symbol eine objective Form zu geben versucht, welche jene dem denkenden Geiste bestimmter vermittelt, als die h. Schrift ihrer Natur und Aufgabe nach konnte und sollte, und nur diejenigen, welche die Wahrheit der h. Schrift selbst umstürzen möchten, können die kirchliche Lehrform dieses Zeitalters für eine Verirrung des menschlichen Geistes ansehen oder mit der Lehre der h. Schrift in unbedingten Widerspruch setzen. Die Klarheit und göttliche Herrlichkeit Christi spiegelt sich in den verschiedenen Zeiten und Persönlichkeiten auf mannichfache Weise, aber niemals in ihrer ganzen Fülle; es ist auch in unserm Zeitalter, sogar bei den größten Lehrern der Kirche, neben dem Licht viel Schatten wohl zu erkennen, neben der Wahrheit der Irrthum, aber alles Licht

und die beste Wahrheit, die uns in diesem Zeitalter entgegenstrahlen, geht aus von jener ewigen Sonne der Wahrheit; das Dunkel und der Irrthum entstammt der menschlichen Schwachheit. Hier liegt das Vergängliche in der Theologie der Väter. Dennoch bleibt ihre Arbeit eine bahnbrechende, grundlegende für die Zukunft, ihr Dienst ein bleibender Dienst der Wissenschaft und wie kein Atom des Weltalls, kann auch kein Lichtfunke dieser Wahrheit für die Zukunft verloren sein; die folgende Periode der christlichen Wissenschaft baut sich auf dem von den Vätern gelegten Grunde auf. Nachdem das Dogma den Glauben objectiv hingestellt, fragt dieses Zeitalter der Theologumenenbildung nach dem Warum? tritt mit reflectirendem Geiste vor das Gegebene und sucht es zu begreifen; so entsteht die Theologie als wirkliche Wissenschaft und durch sie eine neue Philosophie. Wie am Schlusse unsers Zeitalters Johannes Damascenus in seiner πηγὴ γνώσεως mit Hülfe der aristotelischen Philosophie die Kirchenlehre in einer systematisch geordneten Darstellung zusammenfaßt und die Herrschaft der aristotelischen Philosophie im Mittelalter mitbegründen hilft, so hat Boethius durch Uebersetzung des aristotelischen Organon die mittelalterliche philosophische Terminologie begründet und mit Cassiodorus die antike wissenschaftliche Bildung in das Mittelalter übergeleitet. So stehen wir hier schon an der Pforte einer neuen Zeit, vor der zweiten Periode der christlichen Wissenschaft, dem Zeitalter der Scholastik.

B. Das Zeitalter der Scholastik.

Hatte das patristische Zeitalter die großen welterlösenden Ideen der göttlichen Offenbarung mehr oder weniger an das Licht gebracht und ihnen eine für alle Zeiten bedeutsame und vielfach bestimmende Form gegeben, so blieb der Kirche des Mittelalters vorzüglich die Aufgabe, diesen Schatz treu zu hüten und das Christenthum als die welterlösende Macht in das Leben der Völker einzuführen. Die Nationen, in denen jene Väter der Kirche auftraten, waren schon großentheils erstorben und bereits eroberten die barbarischen Horden ihre Länder; wie ein wogendes Meer ergossen sie sich auf ihrer Wanderung

über das römische Weltreich und schienen alle heiligen Güter der Menschheit begraben zu sollen. Während aber ein Herrscherthron nach dem andern zusammenbrach, stand doch der Stuhl der Bischöfe fest und bald reichte des römischen Papstes Scepter weiter als das des Kaisers; die Tempel der Kunst und die Hallen der Weisheit waren zertrümmert durch der rohen Völker Hand und scheinbar für immer dahin; aber doch waren die besten Güter der Menschheit in das Heiligthum der Kirche gerettet und in den stillen Klöstern brannte trotz des Sturmes der Zeiten die ewige Lampe der göttlichen Weisheit noch fort, die Kirche zähmte auch die wilden Barbaren und machte ihre Länder zu Stätten des Friedens. Ein neuer Lebensstrom durchdringt die Menschheit, als die germanischen Völker zum Christenthume bekehrt aus ihrem Schlafe erwachen und auf den Schauplatz der Geschichte treten; denn bei ihrer frischen, jugendkräftigen Ursprünglichkeit des Geistes, bei der tiefen Innerlichkeit des Gemüthes und ihrer freien, bildungsfähigen und thatkräftigen Individualität war diese germanische Welt der rechte Boden, auf welchem der christliche Geist in seiner unendlichen Tiefe eindringen und das göttliche Leben zur vollen Erscheinung bringen konnte. Mit dem Feuer des Glaubens, der seinem Gotte Treue hält bis in den Tod, ergriffen die Germanen die christlichen Ideen, die Ideen der Erlösung, der Freiheit, des Friedens, der Liebe als die Erfüllung ihrer Sehnsucht, bald haben sie sich der Schätze bemächtigt, die in ihren Klöstern verborgen lagen und werden im Verlauf der Jahrhunderte die Träger der europäischen Bildung und der Lebenspunkt der Menschheitsgeschichte. Auch im Mittelalter ist die Kirche als das sichtbare Reich Gottes auf Erden die Mutter und sorgsame Pflegerin der Kunst, der Wissenschaft und des sittlichen Lebens in den Völkern; zunächst ist die Durchführung einer gesetzlichen und einheitlichen Lebensordnung ihr höchstes Ziel; sie glaubt diese Aufgabe nur lösen zu können, indem sie die Völker nicht nur unter die strenge Zucht des Gesetzes nimmt, sondern das Evangelium selbst in ein neues Gesetz verkehrt und die bisherige bischöfliche Verfassung in eine hierarchische verwandelt, in welcher Christi prophetisches, hohepriesterliches und königliches Amt sich unmittelbar vollzicht, so

daß, wie Kirche und Welt, auch Klerus und Laien streng von einander geschieden werden und an die Stelle der göttlichen Auctorität eine menschliche Auctorität gesetzt wird, die sich als göttliche selbst geberdet und unbedingten Gehorsam in Anspruch nimmt. So treten die Völker in der Kirche des Mittelalters unter die harte Zucht des Gesetzes, wie einst Israel, aber nach göttlichem Willen doch nur so lange, bis sie selbst zur Freiheit herangereift und für dieselbe empfänglich und fähig geworden sind.

In diesem Geiste der mittelalterlichen Kirche arbeitet auch die Wissenschaft dieser Zeit. Die Scholastik ist nach Baur's treffender Bemerkung der Fortgang der Kirche zur Schule; ging in der alten Kirche die geistige Thätigkeit auf das Produciren des Stoffes, auf die Entwicklung und Feststellung des Dogma's, so war jetzt die Aufgabe, das Dogma nicht sowohl weiter zu bilden, als es zu begreifen und dem denkenden Bewußtsein zu vermitteln; die Scholastik sucht die christliche Lehre in ihrem großen innern Zusammenhange zu erfassen und in die feste Form des Systems zu bringen. Ist auch diese Aufgabe zunächst eine theologische, so wird sie doch auch zu einer philosophischen, da die christliche Theologie das Absolute so gut zum Inhalte hat, als die Philosophie. Durch die Bekanntschaft mit Aristoteles wurde die Scholastik aber selbst in die philosophischen Grundfragen eingeführt und indem ihr in der griechischen Philosophie eine selbstständige Wissenschaft entgegentrat, strebte auch sie im Verlauf der Jahrhunderte eine eigene Stellung als Philosophie neben der Theologie zu gewinnen, aber wenn auch im Kampfe der Realisten und Nominalisten sich diese Scheidung immer mehr vorbereitete, so ist doch ein eigentlicher Gegensatz der scholastischen Philosophie wider das Christenthum nur selten in einer scharfen und bestimmten Form hervorgetreten, sondern höchstens gegen die mittelalterliche Form der Kirchenlehre, mit welcher man in Einheit zu bleiben suchte; man brachte es höchstens zu vorwitzigen Fragen, aber selten zum wirklichen Gegensatze. Sonst verharrte die Scholastik in demselben Dualismus zwischen Geistigem und Natürlichem, Unendlichem und Endlichem, Himmlischem und Irdischem, wie die mittelalterliche Kirche und fand keine Vermittelung; ihr

Denken war nicht sowohl ein speculatives als ein reflectirendes, bewegte sich mehr im Formalen als Materialen, war mehr eine Arbeit des Verstandes, als der innersten Seele, daher auch in den spitzfindigen Grübeleien das Herz mehr und mehr erkaltete, das Christenthum nach seinem innersten Wesen hinter dem Kirchenthum und äußern Kirchengesetz und Werk verschwand. So großartig diese Dome sein mögen, an denen wirklich bedeutende Meister gebaut, diese Dome des Gedankens in ihrer Anlage, mit ihren Strebepfeilern, ihrem massenhaften Mauerwerk und ihren wunderbaren Verzierungen, so gewiß ihre himmelstrebenden Thürme mit dem Bogenwerk nach oben steigen und in den Himmel ragend des Herrn Ruhm verkündigen, so bricht durch die bunten Fenster doch nur ein matter Strahl jener ewigen Sonne, deren Leuchtkraft man an die heilige Leuchte des Altars gebannt glaubte.

Wir haben nicht die Absicht, uns in diese Periode der Wissenschaft, in welcher die Philosophie die Magd der Theologie ist und eine wirkliche Wissenschaft nicht entstehen kann, weil man die Erfahrung zu gering achtet, die menschliche Auctorität aber über Alles, zu tief einzulassen; wir werden uns damit begnügen, den Entwicklungsgang der Scholastik kurz zu charakterisiren.

Es sind in dieser Entwicklung drei Perioden zu unterscheiden: 1) die Periode des Auftretens der Scholastik von Scotus Erigena bis zum Ende des 12. Jahrhunderts, 2) die Periode ihrer Blüthe, in welcher die Philosophie sich vollständig an das Dogma der Kirche accomodirt hat, von Alexander von Hales bis auf die Scotisten und 3) die Periode ihrer innern Auflösung, in welcher die Vernunft in einen gewissen Widerstreit mit der Kirchenlehre tritt.

Am Eingange des Mittelalters steht ein großer Denker, der in sich die später hervortretenden Gegensätze noch vereinigt darstellt, wie er sich auch an die verschiedensten Denker der Vergangenheit, an Plato, Aristoteles, Dionysius den Areopagiten, an die beiden Gregore, Augustin u. A. in seinem Systeme anschloß — Johannes Scotus Erigena. Nicht nur die heilige Schrift, sondern auch die Väter sind ihm höchste Auctorität, da mit dem Glauben an die geoffenbarte Wahrheit

nach seinem Ausspruche all unsre Forschung beginnen muß und bei der Aufgabe, in die Geheimnisse der Offenbarung zu dringen uns die Schriften der Kirchenväter leiten sollen, ja, er behauptet die Identität der wahren Philosophie mit der wahren Religion, aber dennoch ist er einer pantheistischen Weltanschauung verfallen, in welcher Gott zwar das höchste Wesen, das reine, einfache, gegensatzlose, aber auch eigenschaftslose Sein, eine werdende, in unserm Denken sich selbst denkende Gottheit, Schöpfer und Schöpfung, Denken und Sein zugleich ist. Gott ist 1) Vater als absolutes Sein und absolute Voraussetzung der Welt; 2) die Natur, die geschaffen wird und schafft, Gott der Sohn, oder Logos, sie umfaßt die in Gott wohnenden Ideen als die primordiales causas; 3) die Natur, die nicht schafft, sondern nach der Ideenwelt geschaffen wird, die Welt der sinnlichen Erscheinungen; 4) die Natur, die nicht schafft und auch nicht geschaffen wird, Gott als Endzweck und Resultat der Dinge. Die Schöpfung ist ein Hervorgang Gottes durch die primordiales causas in die unsichtbaren und sichtbaren Creaturen; da dieser Hervorgang ein ewiger ist, ist auch die Schöpfung eine ewige. Das Ziel der Welt ist die Rückkehr zu Gott oder die Vergottung (reversio, deificatio). Die tiefsten Ideen des Erigena sind entlehnt und der immer noch durchschimmernde christliche Geist gibt diesem erneuerten Emanationssysteme einen höhern Glanz, als seine Originalität es wirklich verdient. Uns liegt die Bedeutung des Erigena besonders darin, daß er in seinem System die Strahlen der antiken und christlichen Weisheit sammelte und schon der Scholastik ihre Aufgabe zuwies, mit Hülfe der antiken Philosophie eine christliche Philosophie zu schaffen.

In dem ersten Entwicklungsstadium der Scholastik, das sich an Erigena anschließt, wird zunächst der Grund der kirchlichen Theologie gelegt. Die Hauptträger dieser Epoche sind Anselm von Canterbury († 1109), Abälard († 1079) und Petrus der Lombarde († 1164). Anselm ist der eigentliche Vater der Scholastik, indem er derselben nicht nur die ihr bestimmten Wege wies, sondern durch seinen ontologischen Beweis und seine bekannte Satisfactionstheorie der kirchlichen Theologie positive Dienste leistete. In dem Gegensatze zwischen

Wissen und Glauben legt Anselm den Hauptnachdruck auf den Glauben in der bekannten Formel: credo ut intelligam, während Abälard an dem „Ja und Nein", an den Widersprüchen der Kirchenlehre mehr Freude hat, als an ihrer innern Einheit und nur das glauben will, was als wahr erkannt ist (intelligo ut credam), so daß sich hier schon der wissenschaftliche Gegensatz des Supranaturalismus und Rationalismus geltend macht. Diese Gegensätze werden nicht ausgekämpft, sondern nur beigelegt durch den Schüler Abälards, Peter den Lombarden, dessen liber sententiarum Aussprüche von Kirchenvätern über kirchliche Dogmen und Probleme zusammenstellt und lange Zeit die Hauptgrundlage des theologischen Unterrichtes blieb.

Die zweite Entwicklungsepoche der Scholastik, ihre Blüthenperiode, wird besonders hervorgerufen durch die Bekanntschaft mit den Schriften des Aristoteles und deren in lateinischen Uebersetzungen zugänglich gewordenen arabischen Commentatoren. Der Glanzepoche der mittelalterlichen Kirche, in welcher dieselbe den Höhepunkt ihrer hierarchischen Oberherrschaft über alle Gewalten der Erde erreichte, entspricht diese zweite Periode der Scholastik, in welcher die Wissenschaft, am meisten cultivirt von dem stehenden Heere der Priester, den Bettelorden, sich demüthig unter die Auctorität der Kirche beugte. Die Theologie galt nun als die einzige positive Wissenschaft, da sie übernatürlichen Quellen entstammt, und ist deshalb, wie der Papst Herr über die weltliche Gewalt, auch die Herrin, der die Philosophie Magddienste zu leisten hat; sie beschränkt den Vernunftgebrauch auf eine rein formale Thätigkeit an der Entwicklung der gegebenen Wahrheit. Neben Albert d. Gr. († 1280) und Bonaventura († 1274) sind die Hauptführer dieser Epoche der Dominikaner Thomas v. Aquino († 1274) und der Franziskaner Duns Scotus († 1308), aber so großartig die Construction der Kirchenlehre, wie sie besonders Thomas bietet, sein mag, so ist doch nur das römisch-katholische Christenthum oder besser Kirchenthum mit allen widerchristlichen Grundirrthümern in ein System gebracht; Duns Scotus stützt die katholische Kirchenlehre als Auctoritätsglauben auf den Satz, daß nur das für wahr und gut zu gelten habe,

was Gott factisch dafür angesehen wissen wolle durch das Zeugniß der Kirche, und bringt die äußerliche formelle Disputirmethode auf den Gipfel ihrer Ausbildung, so daß sich hier schon die Auflösung der Scholastik in der folgenden Periode ankündigt. Ein verflachender Pelagianismus gewinnt die Herrschaft und ein Indifferentismus gegen die christliche Wahrheit; die Versöhnung der Gegensätze ist nur eine scheinbare, der Sieg des Kirchenglaubens über die Vernunft nur ein Scheinsieg, da das Herz und die Vernunft selbst nicht wirklich überwunden waren. Im Kampfe der semipelagianischen, mehr zu Augustin hinneigenden Thomisten gegen die pelagianisch gesinnten Scotisten artet die scholastische Dialektik in sophistischen Formalismus aus, wird die Theologie zur bloßen Streittheologie; mit der Hierarchie, dem Mönchthume, dem sittlichen Leben der Völker verfällt auch die Wissenschaft allmählich dem Siechthume. Die Nominalisten Wilhelm von Occam, Raymund von Sabunde († 1434) leiten diesen Verfall der Scholastik ein, indem sie die Widersprüche in der bisherigen Begründung des Dogma nachwiesen nnd so dem Zerfalle der Vernunft mit der Kirchenlehre Ausdruck gaben. Das gesammte Kirchenwesen des Mittelalters ruhte auf einem leeren Scheine und im tiefsten Grunde auf einem großartigen Betruge, auf zwar in mannichfacher Hinsicht schönen, aber doch gar oft inhaltslosen Formen; es setzte an Stelle der göttlichen Auctorität die menschliche, die sich wagte in den Schein der göttlichen zu hüllen, an die Stelle des einigen Mittlers und Heilsmittels menschliche Mittler und nichtige Heilsmittel, darum auch an die Stelle einer wirklichen Versöhnung mit Gott eine Scheinversöhnung, indem es den Gläubigen unerträgliche Lasten, die doch keinen Frieden bringen konnten, aufbürdete, an Stelle des wirklichen Glaubens und Lebens in Gott im Kampfe mit Fleisch und Welt das todte opus operatum, die Flucht vor dem eigenen Ich und vor der Welt. Daher gab dieses Kirchenwesen den Völkern auch nicht die Freiheit, sondern die Knechtschaft, nicht das Evangelium, sondern das Gesetz. Dennoch gingen von dem auch in der Gesetzeskirche lebendigen Christus Lebens- und Lichtströme in die Herzen und in die Geister, in das Leben und in die Wissenschaft, wie auch in

vielen doctores ecclesiae dieses Leben und Licht sich noch wirksam zeigt, am meisten aber in der neben dieser Scholastik hergehenden Mystik des Mittelalters, welche die verschütteten Heilsquellen wieder eröffnete und auch das Volk zu denselben führte.

Gegenüber dem objectiven Formalismus und dem oft so nüchternen Verstandeswesen der Scholastik mußte sich nothwendig das subjectiv-innerliche Leben wieder Geltung zu verschaffen suchen, das Gemüth und in ihm das unmittelbare religiöse Leben, das zugleich in dem mittelalterlichen Kirchenthum mit seinem äußerlichen Formenwesen keine Befriedigung finden konnte. So ist die christliche Mystik des Mittelalters ursprünglich eine Reaction des wahren religiösen Lebens selbst; in der Art, wie sich dasselbe zu entfalten strebt, liegt die Macht und Stärke, aber auch die Schwäche und Einseitigkeit der mittelalterlichen Mystik. Der eigenthümliche Charakter der Mystik besteht darin, daß der Mystiker Gottes auf unmittelbare Weise inne zu werden und mit ihm in lebendige Gemeinschaft zu treten sucht. Dieses Innewerden kann sich auf dem Wege der reinen Anschauung vollziehen, wie bei Dionysius dem Areopagiten und seinen Schülern, oder auf dem Wege der Hingabe der innersten Persönlichkeit nach Gefühl, Willen und Erkenntniß, des Aufgebens der eigenen Ichheit und der allmählichen Vergottung des Ich. Diese Hingabe kann aber entweder eine mehr active oder passive sein. Die romanische Mystik der Victoriner hat mehr diese active, die germanische eines Suso, Ruysbroeck, Eckardt, Thomas a Kempis u. A. mehr die passive Natur. Nach ihrem Verhältniß zur Kirche betrachtet müßten wir in der Geschichte der mittelalterlichen Mystik eine mehr objectiv-kirchliche Form derselben und eine subjective Form unterscheiden. Der erstern Form gehören der heilige Bernhard, die Victoriner, Bonaventura an, denen als das Lebensprincip der Mystik zwar die Liebe gilt, die aber doch in einem tiefen Zusammenhang mit der Kirche bleiben und die Wissenschaft nicht verachten, sondern ihren Zwecken dienstbar zu machen suchen, während Suso, Tauler, Thomas von Kempen, die „deutsche Theologie“ das Volk selbst zu Gottesfreunden zu machen trachten und gegenüber der äußern

Werkgerechtigkeit die Gottgelassenheit, das Sichselbstentwerden, die Vergottung betonen. Doch wenden sich diese Mystiker schon mehr statt auf die Tradition der Kirche auf die heilige Schrift zurück und versenken sich neben dem inwendigen Gotteswort auch auf das äußerlich gegebene Gotteswort; die Mystik empfängt von da ab einen positiveren, evangelischen Charakter und wird wie eine Zeugin gegen den Abfall der Kirche von ihrem gottgegebenen Ideal so auch eine Vorläuferin der Reformation, während die reinsubjective Form der Mystik in Amalrich von Bena, der Secte des freien Geistes und auch dem tiefsinnigen Meister Eckardt in den Pantheismus übergeht, wenn auch der christliche Geist überall noch durchschimmert.

Eine historische, weltbewegende Macht konnte diese Mystik nicht werden wegen ihrer Weltflucht, ihres subjectiven Charakters und ihres Mangels an geschichtlichem Sinne; sie hat aber doch dem Gemüthe, dem subjectiven Leben das Recht wieder erobern helfen und hat eine Ahnung von den Tiefen und der Seligkeit, die man in dem Herrn finden kann, wenn man sich ihm nicht bloß mit dem Verstande, sondern der ganzen Seele hingibt, und damit eine Ahnung gewirkt von dem innersten Wesen der Religion, ob auch schon des Christenthums, das ist eine andere Frage, deren Lösung sich von selbst ergibt, wenn man erwägt, welche Stellung Christus im Systeme dieser Mystiker einnimmt, wie einseitig man das Wesen Gottes und des Menschen, der Sünde und der Gnade, den Glauben und die Werke sammt Rechtfertigung und Heiligung oft auffaßt. So waren die Einseitigkeiten und besondern Gefahren dieser mittelalterlichen Mystik groß und sie ist ihnen nicht entgangen, aber ihr Verdienst und ihre Bedeutung wird damit nicht aufgehoben, sie bleibt ein mächtiger Protest gegen das katholische Kirchenwesen und hat auch positiv der Reformation den Weg gebahnt. Dafür zeugen nicht bloß die Anregungen, welche die Reformatoren selbst von diesen Mystikern empfangen, sondern auch, daß unter den Vorreformatoren bedeutende Männer, wie Gerson, Wessel, Savonarola u. A., aus der Schule dieser Mystik hervorgegangen sind. Aber wie diese schon machen die eigentlichen Vorreformatoren, Waldus, Wykliffe, Huß in

ihren kirchlichen Erneuerungsversuchen vor Allem die heilige Schrift als die Richtschnur des Glaubens und Lebens gegen den Abfall der Kirche geltend und bahnen durch den Bruch mit dem Traditionsprincip und in Folge deß mit dem hierarchischen Auctoritätsprincipe der römischen Kirche, durch Ausprägung einer möglichst schriftgemäßen christlichen Lehre, durch die Hervorhebung des einigen Mittlerthums Christi und der Rechtfertigung des Sünders im Glauben an seine Versöhnung, dnrch sittlichen Ernst im Leben der Reformation den Weg, wenn sie auch nicht berufeu waren, dieses Werk Gottes schon als einen weltgeschichtlichen Act durchzuführen. So stehen wir am Ende des scholastischen Zeitalters und auch schon in der ernsten Vorbereitung eines neuen Zeitalters, welches einen großen Wendepunkt nicht allein in der Entwicklungsgeschichte der Kirche, sondern auch der Wissenschaft herbeiführt.

C. Das Zeitalter der Reformation.

Unter dem Zeitalter der Reformation verstehen wir nicht allein das Jahrhundert der Reformation, sondern auch die folgenden Jahrhunderte, da ein Zeitalter so weit auszudehnen ist, als das in ihm zur Herrschaft gekommene neue Princip noch seine anerkannte Geltung und Bedeutung hat. Wenn man nun auch von einem gewissen Standpunkte aus, z. B. im vorigen Jahrhunderte mehr oder weniger eine Deformation der Reformation erkennen wird, so erweist sich doch das reformatorische Princip auch in solchen Deformationen als das bestimmende, da es keiner geschichtlichen Potenz erspart bleibt, daß sie von der menschlichen Verkehrtheit gemißbraucht wird. Daß auch unser Jahrhundert, so sehr es als ein gährendes ein Neues zu gestalten bestrebt ist, noch in der Tragweite und unter der beherrschenden Macht der Reformation steht, ist wohl keinem Zweifel unterworfen, da es sich selbst lebendig dieses Einflusses sowohl bewußt ist, als auch wirklich in verschiedener Hinsicht erst damit Ernst macht, die Consequenzen des reformatorischen Princips zu ziehen.

Wenn auch das Zeitalter der Reformation zunächst noch nicht so viele Jahrhunderte umfaßt, wie z. B. das Zeitalter

der Scholastik, so ist doch der Inhalt desselben nur in wissenschaftlicher Hinsicht ein so reicher, daß eine Beschränkung hier durchaus nothwendig ist, und doch liegt hier gerade der wichtigste Theil unserer Aufgabe. Um über den Entwicklungsgang dieses Zeitalters zunächst einen Ueberblick zu gewinnen und für unsere Darstellung eine festere Begrenzung, haben wir unser Zeitalter in bestimmte Perioden abzutheilen.

Das Reformationszeitalter erweist sich insofern als eine wirklich welthistorische Epoche, als in demselben zunächst eine Concentration aller geistigen Bewegungen und Strebungen in dem religiösen Leben stattfand, so daß im Gebiete der Religion und Kirche sich die Arbeit des ganzen Zeitalters sammelt und hier den Grund legt, auf welchem die spätern Entwicklungen ruhen, und das reformatorische Princip als das religiöse sich hier in der That als das centrale, absolute und universale erweist und unser Zeitalter als dasjenige, in welchem der unendlich tiefe Inhalt des Christenthums erst allseitig sich entfaltet und demnach der christliche Geist selbst erst aus seiner bisherigen Gebundenheit zur vollen Freiheit geführt wird. Die grundlegende Thätigkeit der Reformationszeit ist daher zunächst darzustellen und in ihr die neue christliche Weltanschauung, die in sich schon die Keime der spätern Entwicklung der christlichen Wissenschaft trägt. Das reformatorische Princip ist ein Princip von unendlicher Tragweite, ein Princip nicht der Retardation oder Repristination, sondern der fortschreitenden Bewegung und erweist sich dadurch als ein weltgeschichtliches Entwicklungsmoment. In diesem Principe hat das Subject ein anderes Verhältniß zur Objectivität, zu Gott, zur Welt und Menschheit, zu sich selbst gefunden, das Verhältniß der Freiheit in der Gebundenheit; aber in der jener Zeit und seiner Aufgabe gemäßen Form erscheint das reformatorische Princip zunächst als Protestantismus und vollzieht einen gewissen Bruch mit der Geschichte, wenn auch eine Anknüpfung an das apostolische Christenthum durch die Anerkennung der heil. Schrift als der **norma normans** der christlichen Lehre, ja, auch an das patristische Zeitalter durch Anschluß an die altkirchlichen Symbole erfolgt; andererseits schafft die Reformation schon in dieser grundlegenden Epoche in Bekenntniß und Verfassung, sowie in

ihrer Stellung zur Gesellschaft eine neue objective, geschichtliche Macht, an welche das Subject gebunden wird; trotzdem liegt, wenn man nicht ganz den Geist der Geschichte verkennen will, die Hauptstärke der Reformation in jenem subjectiven Princip, in der Idee der freien Subjectivität, weil dieses Princip allein das die folgenden Jahrhunderte beseelende und tragende ist. Die Gebundenheit des Subjects in der Freiheit, wie sie zunächst bestimmt ist, nimmt später neue Formen an oder wird wohl in den Uebergangszeiten, wo die Formen wechseln, zum Theil gänzlich beseitigt. Es liegt aber in diesem Verhältniß die Grundlage der Periodenfolge in unserm Zeitalter.

In der ersten Periode des Reformationszeitalters seit Luthers Tode bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts haben wir die Periode des objectiven Protestantismus, in welcher in Wissenschaft und Leben theils noch neue Formen geschaffen, theils auch in ihrer starren Objectivität festgehalten werden, so daß das subjective Princip mehr oder weniger zurücktritt und in der Theologie eine neue Scholastik entsteht, aber dieses subjective Princip drängt sich am Ende der Periode doch wieder in den Vordergrund theils in den Socinianern und Arminianern, theils in den Mystikern, theils auch in der auftauchenden neuen Philosophie.

In der zweiten Periode bis gegen das Ende des 18ten Jahrhunderts als der Periode des subjectiven Protestantismus macht sich jenes subjective Princip nicht nur wieder geltend, sondern es werden auch die äußersten Consequenzen aus demselben gezogen bis zum Abfall vom Christenthume. Die Tendenz dieser Periode scheint eine destructive zu sein, aber sowohl ihr Ausgang im Pietismus als ihr Zielpunkt in der Philosophie Kant's und Fichte's beweist, daß dieselbe nur in ihren Extremen den destructiven Charakter hat; das Subject sucht in dieser Zeit eine innere Gewißheit des objectiv Gegebenen zu gewinnen, zumeist allerdings nur die Heilsgewißheit, daher der bewegende Factor zunächst der religiöse ist, dann aber, nachdem nur das Subject aus der Zerstörung aller objectiven Mächte sich gerettet hat, wird die Richtung eine allgemeinere, concentrirt sich aber bei Kant wieder in dem Subjecte. Die Anzeichen einer neuen Periode sind auch schon in diesem Jahrhundert vorhan-

den; die classische Literaturepoche knüpft das Subject wieder an die geschichtlichen Mächte und damit auch an das Christenthum; es kommt hier bereits die Objectivität wieder zu ihrem Rechte, aber mitten durch diese mehr auf das Allgemeine oder auf die classische Idealität gerichtete Bewegung geht schon die positive Arbeit, die Wiederherstellung und Wiedererneuerung des Christenthums in der Kirche und in den Völkern durch bedeutende Persönlichkeiten, wie Hamann, Herder u. A. So bereitet sich vor

Die dritte Periode des Reformationszeitalters als die Periode des evangelischen Christenthums, in welcher das Christenthum zur centralen, absoluten und universalen Macht in der Geschichte zu werden sucht, die nicht eine bloß äußerliche, sondern eine innerliche Herrschaft über die Geister gewinnt, indem sie als der die Menschheit erlösende und erneuernde Geist der Geschichte sich als die höchste Cultur- und Lebensmacht erweist und in allen Formen des persönlichen und gesellschaftlichen Lebens durchgeistend, erneuernd und verklärend wirkt. Das Christenthum kann das nicht leisten, indem es seinen positiven Inhalt preis gibt, sondern fest bewahrt, daher geht in unserer Periode seit Schleiermacher auf die Geltendmachung und Ausgestaltung des positiven Christenthums die Hauptarbeit der Kirche, der Theologie und auch Philosophie, aber dieses positive Christenthum ist nicht ein Feind der Cultur, sondern ihr Träger; so bleibt neben jener positiven Aufgabe unserer Periode die andere Aufgabe gestellt, Christenthum und Cultur nicht nur zu versöhnen, sondern das Christenthum wieder zur einzigen und offenbaren Culturmacht zu machen, d. i. die centrale, absolute und universale Stellung desselben wieder zur Geltung zu bringen. Auf diesem Gebiete ruht der Kampf der Gegenwart, ihre große und schwere Aufgabe; hier liegen die schroffen Gegensätze der streitenden Parteien; in diesen Gegensätzen bietet die rechte Vermittlung weder der Protestantenverein, weil er den positiven Gehalt des Christenthums zu sehr abschwächt und trotz der richtigen Erkenntniß der Aufgabe lieber das Christenthum als die Cultur opfert, noch die starre Orthodoxie, weil sie bei aller Treue gegen den Glauben der Väter doch jene Aufgabe verkennt. Die rechte Vermittlung wird gefunden wer-

den, wenn alle positiv gerichteten Geister die Zeichen der Zeit erkennen und sich zu Herzen nehmen und einen Bund schließen über den Parteien mit begeistertem Herzen und weitem, freien Blicke. Dazu scheint die Stunde noch nicht gekommen.

Indem wir nun zur speciellen Darstellung der Entwicklungsperioden des Protestantismus übergehen, haben wir zuvor die grundlegende Thätigkeit des Reformationszeitalters kurz zu charakterisiren.

Einleitung.

Die grundlegende Thätigkeit des Reformationszeitalters.

Es war eine dumpfe, gefahrdrohende Gährung, die das Jahrhundert der Reformation bewegte; wirkungslos schien die Forderung der Zeit nach einer Reformation der Kirche an Haupt und Gliedern zu verhallen; weder die Reformationsversuche Einzelner, noch die allgemeinen Concilien hatten eine wirkliche Hülfe geschafft, an der Macht des Papstes und der Hierarchie schien sich alle Opposition zu brechen und aus allen Kämpfen schien jene nur stärker hervorzugehen. Aber trotzdem war dies Alles nur Schein und die Gährung, die sich der Geister bemächtigte, um so bedenklicher, da man die Gegensätze nur mit äußerer Gewalt zu überwinden suchte. Während im Mittelalter die Kreuzzüge zwar auch den europäischen Völkern eine neue Welt erschlossen, aber durch den Zauber der Romantik die mittelalterliche Weltanschauung nur verklärten und befestigten, erschloß sich der Menschheit jener Tage auch eine neue Welt und erweiterte den Blick; wie hier die persönliche Thatkraft und das weltliche Interesse schon in den Vordergrund trat, so wurden beide mit Gewalt zurückgedrängte Factoren auch in andern Gebieten, überall im öffentlichen Leben wieder mächtig und lernten sich in ihrer Eigenart schätzen und fühlen. Die Natur war bisher den Denkern ein fast verschlossenes Buch gewesen; jetzt fing man an in dieser Offenbarung oder „Handschrift Gottes", wie Campanella sagt, zu forschen und entdeckte neue wunderbare Geheimnisse; in die Zeit Luther's fällt noch die Entdeckung des Kopernikus (das Buch von den Bahnen

der Himmelskörper erschien 1543, dem Papste gewidmet), daß die Erde sich um sich selbst und um die Sonne bewegt, und dieser Satz war von folgenschwerer, freilich noch nicht erkannter Bedeutung für die Kirche und herrschende Wissenschaft; denn es war in ihm ein Punkt gefunden, von dem aus sich die bisherige Welt schier aus den Angeln heben ließ, ein Punkt, der sich aber als ein concentrischer mit der neuen Weltanschauung der Reformation erweist, da auch in ihr das Subject in der Bewegung den festen, ruhenden Punkt sucht und findet. Schon zuvor war die classische Welt für die europäische Menschheit neu entdeckt und sollte alte Kämpfe in der Christenheit wieder wachrufen, aber trotzdem der Kirche neue Dienste leisten. Wie in den ersten Jahrhunderten des Christenthums und im vorigen Jahrhundert hat der Genius der classischen Welt auch in der Reformation an der Wiege der neuen Zeit gestanden und theils Hebammen-, theils treue Magddienste geleistet, wenn ihm auch immer die Versuchung nahe lag, das neugeborne Kind an sich zu reißen und zum Träger seines Geistes zu machen. Das ist ihm niemals wirklich gelungen. Wenn auch die Gewänder seine Zeichen tragen oder einzelne Züge an ihn erinnern, so ist doch das Kind nicht aus ihm geboren. Auch dieses classische Alterthum war eine neu entdeckte Welt, die mit ihrem mächtigen Zauber zu wirken begann; nun leuchtete wieder das Licht der attischen Weisheit und alle Philosophien der Griechen wurden auf den Akademien wieder lebendig, aber mit ihnen auch die verschollene Götterwelt und die verführerische Macht des heitern griechischen Lebens; die Seelen, die nicht tiefer im christlichen Glauben gegründet waren, gaben um die attischen Nächte gern die Seligkeiten des christlichen Himmels Preis; der Humanismus ging in Italien und auch in Deutschland in zahlreichen Vertretern zum Bruche nicht bloß mit der mittelalterlichen Kirche, sondern mit dem Christenthum selbst fort und erwies sich doch im Zerstören mächtiger, als im Aufbau, so daß mitten in diesen Kämpfen der Zeit, wo der päpstliche Stuhl selbst oft ein Sitz frivoler Spötter war, das Christenthum in seinem Bestande bedroht gewesen wäre, wenn nicht der allwaltende Gott der Geschichte eine That der Entscheidung und Rettung vollbracht hätte in der Reformation Luther's

eine That, durch welche die Kirche und ihre Glieder wieder in den ewigen Grund des Heils eingesenkt wurden, eine so offenbare Gottesthat, daß die Völker auf sie im Sturm der Zeiten wohl ihr Vertrauen setzen können. Zum Zerstören war jener classische Humanismus wohl geeignet, nicht aber dazu, neue Fundamente zu legen und einen neuen Bau zu schaffen; solche Aufgabe kann die Wissenschaft allein und ein frivoler Sinn nie lösen, wohl aber der Herr durch die Geister, die in ihm leben. Die Reformation ist das lange vorbereitete Werk Gottes, durch welches das religiöse Leben der Völker, ihr gläubiges Vertrauen auf Christus, den Herrn und Erlöser, wieder geweckt wurde; im Glauben an ihn faßt sich der Geist der Völker wieder zusammen und nimmt von Ihm die Kraft zu neuen Thaten, von denen die drei letzten Jahrhunderte Zeugniß ablegen; denn es entsteht auf diesem religiösen Grunde, dem erneuten christlichen Glauben eine neue Wissenschaft und Kunst, vor Allem aber eine sittliche Wiedergeburt der Nationen.

Dieses Werk der Reformation hat seinen Ursprung und Träger in Einem Manne, in Luther, von dem Dorner (Gesch. der protest. Theologie S. 76) so schön wie treffend sagt: „Luthers Persönlichkeit ist eine von den großen geschichtlichen Gestalten, in welchen ganze Völker ihren eigenen Typus, „ihr potenzirtes Selbst“ erkennen, in welchen der Kern einer neuen sittlichen und religiösen Anschauung wie verkörpert ist. Es ist aber nicht sowohl seine natürliche Individualität, durch welche er seine welthistorische Bedeutung erhalten hat: diese hatte vielmehr ihre nicht zu leugnenden Härten, Schranken und Schwächen, ja seine natürliche Persönlichkeit mit ihren Widersprüchen und innern Qualen war in der Selbstverzehrung und im Zergehen, war zu einem Chaos geworden, bis der schöpferische Odem des reinen Evangeliums mit seinem Trost und Frieden dem selbstmörderischen Streite in ihm ein seliges Ende machte, und um den Mittelpunkt einer neuen Persönlichkeit seine Kräfte harmonisch sammelte.“ In einer harten Schule ist Luther von Gott zum Propheten deutscher Nation erzogen worden, aber was er erlebt und erfahren unter dieser göttlichen Führung, ist der Inhalt seiner Prophetie an das Volk geworden, so daß fast in jedem Schritte seines Lebens

das göttliche Leiten klar zu erkennen ist. Er hat sich nicht selbst zu solchem Propheten gemacht, sondern Gott; er hat sich nicht selbst auf den Kampfplatz gedrängt, sondern er ist dahin gedrängt worden durch Eine Macht, die der Lebenspuls seiner Seele ist, durch das Gewissen; hier ist das Heiligthum deutscher Reformation, hier ihre Geburtsstätte; nicht der Durst nach Wahrheit oder nach dem göttlichen Leben allein, sondern das tiefste Verlangen nach Frieden mit Gott durch die Vergebung der Sünden war es, was ihn in das Kloster trieb und auch hier den Frieden nicht finden ließ, weil kein äußeres Werk die Angst des Gewissens zu stillen vermag; jenes Verlangen war es, was ihn, da es in der katholischen Kirche ungestillt blieb, an den Rand der Verzweiflung und des Todes brachte, bis er den apostolischen Weg des Heiles im Glauben an den Erlöser allein von Neuem entdeckte, eine Entdeckung von größerer Tragweite als die des Kopernikus. Die Rechtfertigung des Sünders durch den Glauben an Christum, in dem allein die Gnade Gottes erschienen ist, das sogenannte materiale Princip, das ist die große Entdeckung Luthers, durch welche er die Kirche des Mittelalters mächtiger erschütterte, als es je zuvor geschehen, weil diese Entdeckung sich als die evangelische Wahrheit aus Gottes Worte selbst bewährte und aus ihrer Verleugnung der schon so oft gerügte Abfall der römischen Kirche von ihrem apostolischen Urbilde stammte. In dieser Grunderfahrnng Luther's und Grundlehre der Reformation liegt aber als einem mächtigen, lebenskräftigen Principe eine neue christliche Weltanschauung, deren Consequenzen Luther mit bewundernswerther Schärfe und Kühnheit des Geistes zu ziehen wagte, immer vorwärts getrieben von der blinden Widerstand leistenden Kirche, von seinem eigenen Gewissen, da es nicht bloß sein eigenes, sondern auch fremdes Seelenheil galt; eine neue Welt anderer Art, als sie Columbus entdeckt, nach der zwar seine Seele gesucht, die er aber doch so nicht geahnt, lag nun vor Luthers Augen und kühn setzte er den Fuß des Eroberers auf diese Welt, daß sie der Menschheit nicht wieder entrissen werde, und zog durch sein begeisterndes Wort und seine opfermuthige That Millionen nach sich auf die neue Bahn der Geschichte.

Wir können hier den Entwicklungsgang Luther's nicht in das Einzelne verfolgen, sondern nur in Umrissen die neue Weltanschauung darstellen, die sich zunächst aus jenem reformatorischen Grundprincip ergab. Durch jenes Princip ist der Geist zuerst auf sich selbst gestellt, denn in seinem eigenen Gewissen, nicht in der Kirche als äußerer Anstalt, ihrem Priesterthum und heilvermittelnden äußeren Werken, kann er den Herrn als den Gott der Gnade finden; den Frieden mit Gott kann aber andererseits der Mensch sich nicht selbst erarbeiten noch auch selbst zusprechen, sondern nur Gott allein in Christo Jesu durch das Wort des Lebens kann diesen Frieden spenden. So haben wir in jenem ersten Momente das Princip der Subjectivität, das wieder zu seinem Rechte kommt, das Princip der Freiheit, in dem zweiten Momente aber das Princip der Objectivität, bestimmter Christus und sein Reich, oder die Gebundenheit des Subjects an Gott im Gewissen, was sein Recht behält. Das rechte Verhältniß ist insofern gefunden, als das Subject nicht bloß seiner selbst bewußt und Herr geworden, sondern die gottgegebene Objectivität in sich selbst eingehen läßt und in der Gebundenheit an den Herrn aller Herrn die wahre Freiheit und Würde findet.

Die Consequenzen dieses reformatorischen Grundprincips hat Luther schon in den „classischen Monumenten der Reformation", in den Schriften „An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung"; „von der babylonischen Gefangenschaft" und von der „Freiheit eines Christenmenschen" gezogen. In der ersten Schrift herrscht der Protestantismus gegen allen Romanismus vor, dessen „drei Mauern" Luther niederzureißen sucht, die eine Schutzwehr bildeten gegen alle Reformation. Gegen den ersten Grundirrthum der römischen Kirche, daß „weltliche Gewalt nicht Recht über sie habe, sondern geistliche Gewalt über weltliche sei", macht Luther das allgemeine Priesterthum geltend; denn wir werden allesammt durch die Taufe zu Priestern geweiht nach 1. Petr. II, 9, nicht durch Ordination, Tonsur u. s. w.; die weltliche Gewalt ist gleich mit uns getauft, hat denselben Glauben und Evangelium, müssen wir sie lassen Priester und Bischöfe sein und ihr Amt zählen als ein Amt, das da gehöre und nützlich

sei der christlichen Gemeine. Aber es ziemt nicht einem Jeglichen das Priesteramt zu üben, sondern „da dasselbe gemein ist, so darf Niemand ohne der Gemeine Willen und Befehl es an sich nehmen.“ Somit ist der character indelebilis des Priesterthums nichtig, der Gegensatz zwischen Priestern und Laien aufgehoben; es ist nicht ein Unterschied des Standes, sondern des Amtes oder der Werke. Es sind aber alle Aemter, sofern sie dem gemeinen Besten dienen, von gleichem Werth, das weltliche wie das geistliche; die geistliche Gewalt ist nicht über die weltliche; denn auch die weltliche ist ein Mitglied von dem menschlichen Körper. Und wiewohl sie ein leiblich Werk hat, ist sie doch geistlichen Standes, darum ihr Werk soll frei ungehindert gehen in allen Gliedmaßen des ganzen Körpers, strafen und treiben, wo es die Schuld verdient oder Noth fordert, unangesehen Papst, Bischöfe u. s. w. „Die andere Mauer der Romanisten ist noch loser und untüchtiger, daß sie allein wollen Meister der Schrift sein, ob sie schon ihr Lebenlang nicht darin lernen, und den Papst unfehlbar nennen.“ Wenn nach Christi Worte alle Christen sollen gelehrt werden von Gott, so kann auch ein geringer Mensch den rechten Verstand der h. Schrift haben vor dem irrenden Papste, der nicht Glauben noch Geist hat; da alle Christen Priester sind, alle Einen Glauben, Ein Evangelium, Ein Sacrament haben, wie sollten wir dann nicht auch haben die Macht zu schreiben und urtheilen, was da recht oder unrecht im Glauben wäre? (1. Cor. II, 15. 2. Cor. IV, 13). „Darum sollen wir muthig und frei werden und den Geist der Freiheit nicht lassen mit erdichteten Worten des Papstes abschrecken, sondern frisch hindurch Alles, was sie thun oder lassen, nach unserm gläubigen Verstand der Schrift richten und sie zwingen zu folgen dem bessern und nicht ihrem eigenen Verstande.“ So macht Luther in dem gläubigen Verstande der h. Schrift die Norm geltend, nach der alle Lehre und aller Brauch zu richten ist und gewinnt hiemit, indem er auch die Lehre der ersten Jahrhunderte respectirte, für sein Werk einen festen Grund und Boden. Die dritte Mauer der Romanisten, daß nur der Papst ein Concil berufen dürfe, stürzt Luther um durch den Beweis des Gegentheils aus der Geschichte und der heil.

Schrift; „wo es die Noth fordert und der Papst ärgerlich der Christenheit ist, soll dazu thun, wer am ersten kann, als ein getreu Glied des ganzen Körpers, daß ein recht frei Concilium werde". Die Schlüssel sind der ganzen Gemeinde gegeben, nicht allein Petro.

In dem zweiten Theile unserer Schrift macht Luther Reformvorschläge für ein allgemeines, freies Concil, die aus den vorangehenden Sätzen sich von selbst ergeben. Bedeutsam ist es, daß er auch hier schon eine Reform aller Schulen betont. Die h. Schrift soll an Stelle des heidnischen Meisters Aristoteles wieder die Herrschaft gewinnen; ebenso fordert er zum Schluß eine Besserung der Sitten.

In der „babylonischen Gefangenschaft" wird nach der Norm der heiligen Schrift besonders die römische Lehre von den Sacramenten beurtheilt und die evangelische Lehre von dem Sacramente der Taufe als des Anfangs des geistlichen Sterbens und der Auferstehung des Menschen, welches beides sich durch das ganze Leben fortsetzen soll, nicht ein opus operatum, sondern ein Werk Gottes durch den Glauben, sowie von dem Sacramente des Abendmahls dargestellt, das nicht ein Opfer oder verdienstliches Werk, sondern eine Gabe Gottes für den gläubigen Genuß ist. Außer der Buße, in welcher kraft der Absolution durch den Glauben die Taufgnade in uns erneuert wird, verwirft Luther die übrigen vier Sacramente und erkennt außer dem Taufgelübde andere Gelübde nicht an.

Die „Freiheit eines Christenmenschen" ist ein köstliches Zeugniß, daß mit dem evangelischen Glauben eine neue Lebensform gewonnen worden ist für das Christenthum und daß „die Fülle und Innigkeit der ursprünglichen religiösen Anschauung Luthers auch einen Reichthum neuer Impulse für das intellectuale, ja speculative Leben des christlichen Geistes enthält. Das evangelische Princip nach der Seite des Glaubens und der Liebe ist wohl nirgends in solcher Klarheit, Fülle und Tiefe entwickelt worden" (Dorner). Das Thema dieser Schrift ist in dem Eingange angedeutet: „Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und zweitens ein dienstbarer Knecht aller Dinge und Jedermann unterthan; frei ist er durch den Glauben, dienstbar durch die Liebe." Die Freiheit gewinnt die Seele

nicht durch ein äußerlich Ding und Werk, sondern allein durch das Wort Gottes; „in ihm hat sie Speise, Freude, Friede, Licht, Kunst, Gerechtigkeit, Wahrheit, Weisheit, Freiheit und alles Gutes überschwenglich." Das Wort, das solche große Gnade gibt, ist nichts Anderes denn die Predigt von Christo; aus dem Gesetz lernt der Mensch sein Unvermögen, daß er muß zunicht werden vor seinen Augen; in der Verheißung, dem Evangelio aber stellt sich ihm Christus dar, in welchem es dem Gläubigen alle Gnade, Gerechtigkeit, Friede und Freiheit zusagt; „glaubst du, so hast du, glaubst du nicht, so hast du nicht." „So wird durch den Glauben die Seele von dem Gottesworte heilig, gerecht, wahrhaftig, friedsam, frei und aller Güte voll, ein wahrhaftig Kind Gottes." Der Glaube vereinigt die Seele mit Christo als eine Braut mit ihrem Bräutigam und macht ihr Alles eigen, was Christus hat, während Christus der Seele Sünde und Untugend auf sich nimmt und tilgt. Wie Christus ein König und Priester ist, macht er auch die Christen durch den Glauben zu Königen und Priestern, so daß der Christ über alle Dinge ein Herr wird priesterlich. Der Glaube ist allein die Gerechtigkeit des Menschen und aller Gebote Erfüllung, und ist darum das Wesen der Frömmigkeit. Die Versöhnung ist unabhängig von den Werken, aber die Früchte des Glaubens sind die guten Werke; denn ein guter, frommer Mann macht gute, fromme Werke; wie der Baum, so die Früchte. Aus der durch den Glauben erneuerten Persönlichkeit fließt ein neues, göttliches Leben, zunächst die Arbeit an dem innern Menschen, die Bändigung des Fleisches und die innere Heiligung; aber die Liebe zu Gott treibt auch zur Liebe gegen den Nächsten. „Aus dem Allen folgt der Beschluß, daß ein Christenmensch" lebet nicht in ihm selber, sondern in Christo uud seinem Nächsten. Durch die Liebe, durch den Glauben fährt er über sich in Gott, aus Gott fährt er wieder unter sich durch die Liebe und bleibet doch immer in Gott nnd Gott in ihm."

So wurde durch Luther das einige Mittleramt Christi gegenüber der Hierarchie und dem Werkdienst wieder in sein Recht eingesetzt und im lebendigen Glauben an die Gnade Gottes in Christo der Nerv des religiösen Lebens wieder ge-

funden und dadurch das wahre Band der göttlichen und menschlichen Gemeinschaft neu geknüpft. Das Heil der Seele war der Ausgangspunkt der reformatorischen Bewegung, aber indem dieses gewonnen, war auch durch das Princip des persönlichen Glaubens und des allgemeinen Priesterthums das Recht der Persönlichkeit und des natürlichen Lebens wieder erobert und dadurch das Christenthum nicht allein in die Herzen, sondern in die Welt selbst eingepflanzt und der Bann der Knechtschaft und Weltflucht gebrochen; das Christenthum ist nun wieder die Alles erneuernde und heiligende Macht des Lebens, die nur einen Feind kennt, die Sünde und ihre Verkehrung der Gottesherrlichkeit in der Natur; es überwindet aber seine Feinde nicht durch die äußerliche Gewalt, sondern inwendig durch den Geist, da das Reich Gottes nach des Herrn Worte inwendig in dem Menschenherzen ist und zuerst wirkt und waltet. Es ist zuvörderst nur das Gebiet der Soteriologie, in welchem die Reformation ein Neues offenbar macht auf dem Grunde des göttlichen Wortes, aber das Princip der Rechtfertigung durch den Glauben allein ist ein so centrales und universales, daß von ihm aus ein Umsturz des römischen Kirchenwesens erfolgen, ein Umsturz auch der römischen Kirchenlehre, daß aber auch aus diesem Principe heraus gemäß dem Worte Gottes ein neues Kirchenwesen, eine neue Kirchenlehre und kirchliche Ordnung, besonders in den Kämpfen gegen Schwärmer und Sectirer, sich gestalten mußte. Es ist nicht damit ein Abfall Luther's von seinen oben bezeichneten Grundanschauungen eingetreten, dieselben sind im Gegentheil in dem ganzen Reformationswerke das Unvergängliche, da sie unmittelbar aus dem Worte Gottes selbst herausgewachsen sind; aber da die römische Kirche Luther und die Seinen von sich stieß, so war eine neue Kirchenbildung ein Act der Nothwendigkeit; die Seele der Reformation bildet sich hier einen Leib in fixirter Lehre und Verfassung und bei dieser Arbeit ist neben Luther der edle Melanchthon mit seinem feinen, an der classischen Welt gebildeten Formensinne der Meister gewesen, der Verfasser nicht bloß der ersten evangelischen Dogmatik und Ethik, sondern mehr noch der Dollmetscher des evangelischen Glaubens in den beiden Grundbekenntnissen der lu-

therischen Kirche, der **Augustana** und der **Apologia A. C.**; der Gründer evangelischer Schulen und selbst der **praeceptor Germaniae**; der Mitarbeiter an dem Ausbau der lutherischen Kirchenverfassung, während Luther der Zeuge der evangelischen Wahrheit blieb, der Prophet deutscher Nation, der Lehrer der Geistlichen, wie der Kinder und des Volkes durch seine Katechismen, der muthige Bekenner in den Schmalkaldischen Artikeln.

In diesen Bekenntnißschriften knüpft die Reformation vor Aller Augen wieder das Band der Vereinigung mit der altkatholischen Kirche durch Anerkennung ihrer Bekenntnisse und betrachtet sich selbst nicht als eine neue Kirchenstiftung, sondern ihr Werk ist nur die Herstellung der apostolisch-katholischen Kirche. Die Kirche ist ihr das lebendige Organ Christi, durch welches er kraft des Wortes und Sacramentes sein Erlösungswerk auf Erden fortsetzt und vollendet. Dieses Werk Christi war gestört in der römischen Kirche und ist zur vollen Wirksamkeit gelangt in der evangelischen, da hier keine Scheidewand zwischen Christo und den Gläubigen mehr besteht.

Zu gleicher Zeit wie in Deutschland vollzog sich die Reformation in der Schweiz durch Zwingli und seine Genossen. Wenn auch der Entwicklungsgang Zwingli's ein anderer war als bei Luther, so ruht doch sein Werk wesentlich auf demselben Grunde; nur ist der Bruch mit der Vergangenheit hier ein schrofferer, weil das formale Princip mit Verkennung der geschichtlichen Entwicklung zur Geltung gebracht wird; das soteriologische Moment tritt bei Zwingli bei weitem nicht in der Schärfe hervor, als bei Luther, weniger der Heilsglaube in seiner innerlichen Kraft und Wirkung, als der Glaubensgehorsam, weniger das Verhältniß zu Christo, als zu Gott; aus Scheu vor Creaturvergötterung vertraut Zwingli dem äußern Wort nicht ohne das innere Zeugniß des Geistes; deshalb kann nach ihm das Heil auch nicht durch das Wort Gottes und die Sacramente bewirkt werden; diese sind ihm nur Zeichen der Gnade. Die Ehre Gottes auf Erden zu mehren durch Erfüllung des göttlichen Willens, reinigende Gestaltung des Lebens und Gemeinwesens ist nach Zwingli des Menschen Aufgabe. Manche Härten in der Zwinglischen Lehr-

weise sind später noch ausgeglichen; besonders durch Calvin empfing die reformirte Kirche erst ihr volles Gepräge, der bei seinem tiefern Erfassen des Wesens der Sünde als einer Scheidung zwischen Gott und dem Menschen auch die Versöhnung durch den Glauben an Christus wieder erst zum Rechte kommen ließ, wie auch die Lehre von den Gnadenmitteln trotz seiner Prädestinationsdoctrin.

Mit dieser allgemeinen Charakterisirung müssen wir uns hier begnügen und wollen nur noch auf die fruchtbringenden Momente der Reformation für die Wissenschaft hindeuten. Wenn sich die Losung der Reformation in das Wort fassen läßt: Zu den Quellen zurück! so werden wir in diesem Centralpunkte schon die Kräfte neuen Lebens auch für die Wissenschaft erkennen. Hätte die Reformation auch für die Wissenschaft nur das Joch der Scholastik und der äußern Auctorität gebrochen, so wäre ihr Verdienst schon groß genug, aber es liegt in ihr nicht eine bloße Negation, nicht ein bloßer Protest gegen die menschliche Gewalt, die sich an die Stelle Gottes setzt, sondern gewaltiger noch ist ihre Position, indem sie den Menschen, nachdem er von fremder Herrschaft befreit, in sein eigenes Selbst wies, um hier durch das Zeugniß des h. Geistes der ewigen Wahrheit, wie sie in Gottes Wort geoffenbart, in dem Verlangen nach dem ewigen Heil durch den Glauben als die innerste That der Seele der göttlichen Gnade in Christo gewiß zu werden und so eine tiefere Erkenntniß Gottes zu gewinnen, als es je dem reinen Denken möglich ist. Die Grundprincipien der neuen Philosophie liegen fast allesammt hier verborgen; das cartesianische cogito ergo sum ruht auf diesem reformatorischen Grundprincipe sogut wie die Philosophie des Baco, die zu den Quellen aller Erkenntniß, zur Erfahrung zurückleitet: weder eine Kant'sche Kritik der theoretischen wie praktischen Vernnnft, noch die Ich-Philosophie Fichte's sind ohne jene Voraussetzung denkbar. Die Idee der Persönlichkeit oder der Subjectivität, der Selbstgewißheit und Freiheit, die Idee des Selbstbewußtseins und des Gewissens ist der Welt im vollen Sinne des Wortes erst mit der Reformation aufgegangen, zugleich aber auch die Idee der Einheit Gottes und der Welt gegenüber der mittelalterlichen Scheidung, die Idee

der Versöhnung Gottes und der Menschheit in Christo, der Werth des Subjectes vor Gott in Christo und damit auch der Werth und die Bedeutung des natürlichen Lebens, ja, auch das Recht des Subjectes vor Gott und aller Auctorität, die ewige Natur der menschlichen Persönlichkeit und ihre unendliche Aufgabe in der Welt kraft der gottgegebenen Freiheit, alles dieses war im Grunde erst offenbar geworden und zugleich ist das reformatorische Princip so unendlichen Inhalts, daß jedes Jahrhundert Neues zur Erscheinung bringt, was doch in jenem wurzelt. Durch diese Andeutungen ist schon zu erkennen, wie die Philosophie durch die Reformation selbst erst ihrer Aufgabe bewußt wurde und ihren unendlichen Inhalt empfing, wie alle ihre einzelnen Disciplinen nun in neue Bahnen gewiesen wurden, ja, wie jetzt eigentlich erst der Menschheit die wahre Idee der Wissenschaft aufging; denn wenn naturgemäßer Weise die Philosophie ihre Arbeit erst später beginnt, so fangen schon früher die Erfahrungswissenschaften an sich in niegeahnter Weise zu entfalten. Neben der Theologie, die noch die meisten Kräfte in Bewegung setzt und in den verschiedensten Gebieten bahnbrechende Werke schafft, indem sie zuerst auf die Quellen zurückgeht, neben den exegetischen und dogmatischen Werken Luther's, besonders auch seiner unübertroffenen Bibelübersetzung, den loci theologici Melanchthon's und der institutio und den exegetischen Werken Calvin's erhebt sich bald die historische Wissenschaft als eine Quellenforschung nicht allein, sondern als Geschichtschreibung im wahren Sinne des Wortes; zunächst tritt sie als Kirchengeschichte in den magdeburger Centurien, dann als Zeitgeschichte, wie in den zahlreichen Werken, welche die Geschichte der Reformation selbst behandeln (Sleidan, Seckendorf u. s. w.), oder in den Biographien (z. B. Camerarius, Mathesius u. s. w.), endlich als Weltgeschichte auf. Die classischen Studien erhalten nun erst ihre wahre und bleibende Stellung, indem die Reformation die Gymnasien als Pflegestätten dieser Studien gründet, nicht im Sinne des Humanismus als ein Cultus vergangener Zeiten, sondern als Mittel höherer Bildung und um durch sie selbst zu den Quellen zurückzuführen; über die Sprachen haben die Reformatoren gehalten als das Schwert des Geistes und

es ist das Verdienst ganz besonders der Reformation, daß sich eine Wissenschaft der Philologie allmählich entfaltet hat in höherem Sinne, als die Humanisten träumten. Wie fruchtbar die Reformation für die Naturwissenschaft gewesen, bedarf nur des Hinweises, denn gerade für die Entwicklung dieser Wissenschaft war die Rückkehr auf die Quelle aller Naturerkenntniß, Beobachtung und Erfahrung, ganz besonders nothwendig und heilsam; jetzt erst war eine ruhige Beobachtung möglich, da das Auge für dieselbe geöffnet worden, nachdem der Mensch sich selbst gefunden, nachdem er Himmel und Erde sich wieder erobert hatte, um daselbst zu herrschen und zu walten nach Gottes Willen; wie die Seele in sich eine Unendlichkeit gefunden, so mußte sich vor ihr auch die Natur in die Unendlichkeit ausdehnen und jede neue Entdeckung gab dafür den Beweis. Es ist sehr bedeutsam, daß keine andere Wissenschaft der Natur mehr Pflege fand in diesen ersten Zeiten als die Astronomie; lag sie auch noch in der Wiege der Astrologie, so war doch das Interesse auch hier dadurch bestimmt, daß der Mensch als Bürger dieser Welt sich daselbst heimisch zu machen und das Band zwischen Himmel und Erde zu finden suchen mußte, wie er für seine Seele den Ruhepunkt gefunden.

Es ist demnach durch die Reformation für die Wissenschaft eine Welt neuer Anregungen und Ideen entdeckt; die Aufgabe des erkennenden Geistes in den folgenden Jahrhunderten ist es, diese Ideen zum Bewußtsein der Menschheit zu bringen und in das Leben als eine erneuernde Macht einzuführen. Wie diese Aufgabe gelöst worden ist, haben wir nun zu untersuchen.

Erstes Capitel.

Die Periode des objectiven Protestantismus.

Schon vor dem Tode Luthers erhoben sich trotz und theilweise auch in Folge der symbolischen Fixirung der lutherischen Lehre ähnlich wie in der altkatholischen Kirche neue Lehrstreitigkeiten, die philippistischen, antinomistischen, osiandrischen, adiaphoristischen, majoristischen, synergistischen und kryptocal-

vinistischen, die nur eine schärfere Scheidung der lutherischen Kirche von der reformirten zur Folge hatten und die lutherische Lehre in der Concordienformel (1577) zu einer nicht sowohl volkskirchlichen, als theologischen Fixirung brachten. Der Uebergang der reformatorischen Bewegung in die theologische Wissenschaft war hiermit ebenso vollzogen wie in der reformirten Kirche durch Calvin, doch herrschte in der reformirten Kirche eine freiere Bewegung und es traten hier frühe schon zahlreiche Lehrgegensätze hervor. Die Symbole sind nun nicht allein eine Schranke für beide evangelische Kirchengemeinschaften, die nicht mehr zu durchbrechen scheint, sondern das Richtmaaß des theologischen Denkens; der kühne Schwung des reformatorischen Geistes beginnt zu ermatten; es wird ein Jahrhundert hindurch — unsere Periode reicht bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts — nicht mehr im Großen, sondern im Kleinen gearbeitet, da es gilt, den neugewonnenen Glauben in das Leben des Volkes überzuleiten und gegen die fortgesetzten Angriffe mit allen geistigen Mitteln und auch mit Blut und Leben zu schützen und zu vertheidigen. Es blitzt durch die oft so bittern Kämpfe der Streittheologie immer noch der reformatorische Gedanke hindurch und daß die lutherische Orthodoxie nicht so todt war, wie es den Anschein hat, ist durch Tholuck u. A. in glänzender Weise nachgewiesen worden. Es ist dieses Jahrhundert erst die Zeit, in welcher die beiden Schwesterkirchen, jede in eigenthümlicher Weise, Bestand, feste Form, eine geschichtliche Macht gewinnen und zu diesem Zwecke war der conservative Charakter dieses Jahrhunderts eine Nothwendigkeit, da sonst beide Kirchen eine Beute der Secten geworden wären und sich in Sectenwesen verflüchtigt hätten. Diese festen Lehr- und Lebensformen waren das Knochengerüste am Kirchenkörper; ihre Festigkeit sowohl wie ihr geschichtlicher Werth haben sich noch bis in unser Jahrhundert erwiesen; diese Formen behalten freilich nur ihren Werth, solange der Geist in ihnen wohnt; trotzdem wird sich ein Neues nur aus ihnen heraus gestalten, wenn auch vielleicht aus ihrer Asche. Die theologische Arbeit ist vorwiegend eine dogmatische, aber die Werke eines Chemnitz, Hutter, Quenstedt u. vor Allen eines Gerhard sind Riesenbauten, wie die Systeme der größten Scholastiker, vor denen noch

späte Geschlechter bewundernd stehen bleiben werden, aber der Geist der Reformation hat doch in ihnen nur einen einseitigen Ausdruck gefunden, da sie das materiale Princip durch das formale zurückdrängen und doch auch dieses nur einseitig zur Geltung bringen; diese dürren Schläuche dogmatischer Formeln vermochten den Most des Evangeliums nicht zu fassen. So ist diese Periode mit Recht als die des objectiven Protestantismus zu bezeichnen, da die Lehrtradition und die heilige Schrift die objectiven Factoren sind, mit denen der Verstand operirt, um das System aufzubauen. Auf diese Weise mußte das Herz der reformatorischen Bewegung erlahmen und allmählich fast zu schlagen aufhören, zumal nachdem das beste Herzblut des deutschen Volkes in dem unglückseligen dreißigjährigen Kriege fast um ein Nichts vergossen war. In diesem Kriege liegt weit mehr der Ursprung des allgemeinen Verfalles, als in der vielverschrienen Orthodoxie; diese ist weit richtiger als eine Folge der allgemeinen Erschlaffung zu betrachten [75]).

In der reformirten Kirche herrschte auch in diesem Jahrhunderte ein reges Leben; ist auch die reformirte Orthodoxie nicht minder starr gewesen als die lutherische, so gestattete die freiere Verfassung dieser nicht landeskirchlich allzusehr beengten Kirchenkreise doch auch eine freiere Bewegung, wie bei der in dieser Kirche vorherrschenden Richtung auf das Leben gegenüber der lutherischen Richtung auf die reine Lehre zwar ein Rückfall in den gesetzlichen Standpunkt möglich war, aber doch auch für das subjective Leben eine freiere Entfaltung. Während daher hier dieses subjective Moment des Protestantismus in verschiedenen Secten, wie den Arminianern, Socinianern, Wiedertäufern u. A., sowie auch schon in der Theologie und einer auftauchenden neuen Philosophie zu Tage kommt, macht es sich in der lutherischen Kirche zuvörderst nur in einer neuen Mystik geltend. Sowohl bei den Arminianern wie bei den Socinianern ist dieser subjective Factor nur der

---

[75]) Was hier dem Zweck gemäß nur angedeutet werden kann, ist in ausgezeichneter Weise von Dorner in seiner Geschichte der protestantischen Theologie, durchgeführt, einer wahren Fundgrube theologischer Gelehrsamkeit und einem Muster feinsinniger Entwicklung.

reflectirende Verstand, der gegenüber dem formalen Princip sein einseitiges Recht hervorkehrt, indem die Socinianer an dem Satze festhielten, daß die heilige Schrift, obwohl alleinige Erkenntnißquelle der Heilslehre, Nichts enthalten könne, was der Vernunft widerspreche, während die Arminianer gegen alle göttliche Auctorität der Kirche und Tradition nur durch die h. Schrift gebunden sein wollen, aber doch die Vernunftbeweise das testimonium Sp. S. ersetzen müssen. Wiewohl sich die Arminianer zunächst nur gegen den Prädestinatianismus kehren, so haben sie doch den Begriff der menschlichen Freiheit über die Gebühr erhoben und das materiale Princip verflüchtigt, indem sie das Evangelium mehr zu einer positiven Offenbarung göttlicher Lehre und Gebote und den Glauben in eine Annahme derselben verkehren. Die Trinitätslehre wird subordinatianisch und das Werk der Versöhnung als ein bloßes Strafexempel von Grotius ausgedeutet. Die Consequenzen dieser Richtung hat der Socinianismus gezogen, doch ist er dabei sehr inconsequent verfahren, indem er, eine Erneuerung des Pelagianismus, statt der Erbsünde nur eine angeerbte Neigung zum Bösen, die aber keine Schuld einschließt, anerkennt und wiederum eine göttliche Offenbarung nothwendig findet, da Gott frei bestimmen könne, was als das Gute für uns gelten solle, indem er die Lehre von der Dreieinigkeit und Gottheit Christi verwirft, Christum zum bloßen unter Mitwirkung des h. Geistes von der Jungfrau geborenen Menschen macht und ihn doch vor dem Antritt seines Lehramtes in den Himmel entrücken läßt, damit er den Willen Gottes vollkommen offenbaren könne, indem er ihn nach treuem Gehorsam im Leben und dem Märtyrertode für die Wahrheit wieder auferstehen, zur Rechten Gottes entrücken und ihm als dem an Gottes Stelle waltenden Weltregenten Anbetung erweisen läßt. Demnach sind die Arminianer, mehr aber noch die Socinianer Vorläufer des Rationalismus, aber auch des spätern Supranaturalismus. Ein einseitiger Subjectivismus drängt sich hier schon hervor ohne tiefern speculativen Gehalt, aber doch ist hier eine Vorarbeit für die freiere Bewegung und vollere Entfaltung des protestantischen Geistes gegeben.

Mehr in die Tiefe geht die in der lutherischen Kirche auftauchende Mystik und die nun ihre Arbeit beginnende Philosophie, indem nun der subjective Geist nicht mehr als bloß reflectirender Geist, sondern als denkende Vernunft seine Schwingen entfaltet. In der Mystik kehrt die zurückgedrängte Subjectivität aus dem todten Buchstabenwesen der erneuten Scholastik in den Quell des religiösen Lebens, in das innerste Gemüth zurück, um hier den Gott der Offenbarung zu finden und mit ihm Zwiesprache zu halten, aber auch den Gott der Natur, zu welcher gleichfalls die theosophische Mystik sich wendet. Dieselbe setzt sich in ununterbrochener Folge fort, gewinnt die neue Gestalt schon in Paracelsus und Weigel, aber ihren Höhepunkt doch erst in Jakob Böhme (1575—1624), wohl dem größten Theosophen aller Jahrhunderte, der aus dem dunkeln Grunde seiner stillen, gottinnigen Forschung in der Schrift, in der Natur und im eigenen Herzen die Aurora göttlicher Weisheit emporflammen ließ, ein Wunderwerk vor Aller Augen; denn hier ist das Licht der göttlichen und menschlichen Weisheit vermählt, wie kaum bei einem andern Philosophen; zur stillen Hütte dieses tiefsinnigen Schusters in Görlitz sind nach Jahrhunderten noch unsere größten Denker gepilgert und haben hier die Weisheit geholt, die sie selbst nicht finden konnten. Jakob Böhme faßt Gott nicht als blind wirkende Urkraft, sondern vielmehr als freien, ewig als Vater sich selbst suchenden, ewig im Sohne sich findenden und ewig als Geist, in ein geistiges Spiegelbild sich entfaltenden Willen. Die Welt entsteht dadurch, daß Gott, der die Urbilder der Schöpfung im Spiegel der Weisheit in seiner ewigen Natur schaut, sich bewegt und das ewige Wort sich ausspricht. „Die Natur hat zwei Qualitäten in sich bis in das Gericht Gottes: eine liebliche, himmlische und heilige und eine grimmige, (durch den Fall Lucifers) höllische und dürstige. Nun qualificiret und arbeitet die gute immer mit ganzem Fleiß, daß sie gute Früchte bringe, darinnen herrscht der h. Geist und gibt dazu Saft und Leben; die böse quillet und treibet auch mit ganzem Fleiße, daß sie immer böse Früchte bringt, dazu gibt der Teufel Saft und höllischen Loh. Der Mensch hat sich selbst in die Grimmigkeit geworfen durch den Fall, daß ihm das Böse anhanget,

sonst wäre sein Quell und Trieb allein in dem Guten. Auch unter den Heiden ging ein Licht in der Natur auf, daß sie erkannten die Natur und ihre Wirkung, wiewohl dieses nur ein Licht in der wilden Natur war und noch nicht das heilige Licht. Da kam der Fürst des Lichts aus dem Herzen Gottes und ward ein Mensch in der Natur und rang in seinem menschlichen Leibe in Kraft des göttlichen Lichtes in der wilden Natur mit der Grimmigkeit, die in der Natur war und mit derselben Fürsten, bis daß er überwand und triumphirte als ein König der Natur und nahm den Fürsten der Grimmigkeit gefangen in seinem eigenen Hause [76]". Die materielle Welt entstand durch Lucifers Sturz, welcher das Princip der Ichheit ergriffen und in sich und der Welt entfesselt; an seine Stelle trat der Mensch, aber trotzdem auch er gefallen, hat die göttliche Liebe ihn in Christo erlöst. Sonst ist der wesentliche Gedankeninhalt Böhme's, wie Feuerbach [77]) ihn wiedergibt, die Genesis des Geistes, des Bewußtseins, alles Lebens und Empfindens aus der Selbstentzweiung und dem Gegensatze, die Construction des Geistes und Bewußtseins aus der selbstthätigen Unterscheidung von seinem Gegensatze, der aber gerade als der Gegensatz, aus dem und durch den er selbst ist, was er ist, nämlich selbstbewußt, Geist, wesentlich mit ihm selbst identisch ist." Uebrigens sind die Ideen Böhme's von Oetinger, Baader, Schelling verwerthet worden; denn in diesen großen Denkern ist die Mystik zur allumfassenden Theosophie geworden.

Eine neue philosophische Bewegung beginnt mit Baco von Verulam u. Cartesius. Der Erste ist der Begründer eines neuen Empirismus, der sich in Hobbes, Gassendi, Locke fortsetzt und im Materialismus des système de la nature endet, bis er in unserm Jahrhundert seine Wellenbewegung weiter fortführt, Cartesius der Begründer des Idealismus,

---

76) Vgl. Jakob Böhme's theosophische Werke, Amsterdam 1682. Vorrede des Autors zur „Morgenröthe im Aufgang", S. 9—34. Hier ist die Lehre Böhme's kurz zusammengefaßt.

77) Feuerbach, Gesch. der neuern Philosophie von Baco bis Spinoza, 2. Aufl. S. 213.

der sich in Malebranche und Spinoza fortsetzt und im Spiritualismus von Leibnitz und Berkeley ausläuft, um sodann in den Dogmatismus überzugehen. Die Tendenz der Hauptvertreter dieser philosophischen Bewegung ist wesentlich bestimmt durch die Weltanschauung der Reformation, wenn man dieselbe auch in den Verzerrungen und Mißgestalten, welche sie erfahren, oft kaum wieder erkennt; auch die Philosophie geht zu den unmittelbaren Quellen der Erkenntniß, der Natur und dem persönlichen Leben, der Erfahrung und dem Selbstbewußtsein zurück und wie die Reformatoren, um zur Gewißheit des Heils zu kommen, alle äußere Auctorität von sich stießen, um im tiefsten Innern ihres Heiles gewiß zu werden auf dem Grunde des Wortes Gottes, so will auch die Philosophie zur Wissenschaft des Absoluten und zur absoluten Wissenschaft werden, sie will selbstständig das Räthsel der Dinge lösen, das Geheimniß Gottes und der Natur, sowie des eigenen Wesens und stößt, um zu dieser Erkenntniß zu gelangen, zuerst alle menschliche Auctorität von sich, allmählich erst auch die göttliche, forscht in der Schöpfung und dem eigenen Ich und verliert, indem sie Gott und Welt, Natur und Ich scheidet oder vermischt, doch nur das Band, welches das Universum zusammenhält. Dem Idealismus bleibt zuletzt nur das Ich, von dem er ausging, dem Empirismus nur die todte Materie, die Natur, die er einseitig gesucht. Diese gesammte philosophische Bewegung bis zum Schluß der zweiten Periode, wo mit Kant für die Philosophie eine neue Aera begann, beweist nur, daß das reine Denken weder eine neue Weltanschauung schaffen, noch auch ohne religiösen Untergrund im Volksleben die Religion selbst ersetzen kann; die Philosophie vermag nur, wie alle Wissenschaften, eine neue religiöse Weltanschauung in das Denken umzusetzen und wohl auch durch das Denken zu verkehren, in ihren letzten Zielen aber nur die Consequenzen jener neuen Ideen zu ziehen und in das feinste Geäder des geschichtlichen Lebens einzuführen. In unserer Periode steht die Philosophie meist noch in Harmonie mit dem Glauben, während in der zweiten Periode diese Harmonie sich mehr und mehr auflöst; immerhin setzt auch diese philosophische Bewegung das Werk der Reformation fort, indem sie zunächst

das subjective Princip, wenn auch in einseitiger Weise, zur Geltung bringt.

Die Befreiung des Denkens von jeder Voraussetzung hat der größte englische Denker Baco von Verulam (1561—1620) angebahnt und er gilt daher als der Vater der modernen Philosophie. Mit seiner Losung: „Spes est una in inductione vera!“ beginnt er den Kampf gegen die unfruchtbare Scholastik und führte gleich Sokrates die Philosophie wieder vom Himmel zur Erde; denn dies ist die Bedeutung der neuern geistigen Bewegung, daß der menschliche Geist über alle Dinge Herr zu werden und sich Alles dienstbar zu machen sucht und das ist der große Erfolg der dreihundertjährigen Arbeit, daß auch die Natur vom menschlichen Geiste durchschaut und beherrscht wird, so daß sich das ahnungsvolle Wort Baco's auch hier erfüllt hat: „Die Herrschaft des Menschen über die Natur beruht allein auf der Kunst und Wissenschaft; denn der Mensch vermag nur soviel als er weiß.“ Die erste Absicht Baco's ist, den Menschen von den Vorurtheilen (idola) zu befreien und so hat er die Naturerkenntniß vorbereitet dadurch, daß er die Erfahrung an und für sich zum Objecte der Wissenschaft machte und die Induction als die wahre Methode der Wissenschaft zur Geltung brachte; aber ihm ist der christliche Glaube noch ein Heiligthum, das er nicht anzutasten wagt und er hat das für alle Zeiten wahre Wort gesprochen: „Philosophia obiter libata a Deo abducit, profundius hausta ad eum adducit“. So ist ihm die Wissenschaft eine Schatzkammer zur Ehre des Werkmeisters aller Dinge und zum Nutzen der Menschheit; „denn, sagt er, sie ist kein Capitolium, noch eine Pyramide, den Menschen zur Ehre und zum Stolze errichtet, sondern ein heiliger Tempel nach dem Muster der Welt im menschlichen Geiste aufgebaut.“ Zwar ist ihm der erste Theil der Philosophie die theologia naturalis, sie will aber nichts Anderes sein als die Gotteserkenntniß, welche die Natur dem menschlichen Geiste bietet; über dieser natürlichen Theologie steht ihm aber hoch erhaben die theologia inspirata, die auf dem untrüglichen Worte Gottes beruht; er erklärt sich nachdrücklich gegen diejenigen, „qui veritatem religionis christianae ex principiis et auctoritatibus philosophorum dedu-

cere et confirmare non veriti sunt, divina humanis impari conditione permiscentes“ (de dign. et augm. sc. l. III, 2.), wenn er auch den tiefern Begriff des Glaubens nicht erfaßt hat, indem er denselben zunächst nur als blinde Unterwerfung unter die Mysterien betrachtet. Dagegen ist der Zeitgenosse Baco's Herbert von Cherbury schon ein Vorläufer der Deisten, während in Hobbes und Gassendi der Empirismus Baco's bereits in Sensualismus und Materialismus übergeht, da dem Erstern die Seele nur denkende Materie und Alles in der Welt Materie und das Ergebniß rein physischer Nothwendigkeit ist; doch ist auch hier ein Bruch mit dem Kirchenglauben noch nicht wirklich vollzogen, dies geschieht auch auf Seiten des Empirismus erst in der folgenden Periode.

Einen mächtigern Flug nimmt die Speculation auf der Seite der Idealisten, deren Führer Cartesius (1576—1650) ist. In das wilde Meer des Zweifels fährt Cartesius kühn hinaus und wirft den Anker der Gewißheit in das eigene Selbst; während Alles ihm unsicher und schwankend erscheint, ist ihm nur das Eine gewiß, daß Er denkt und als Denkender ist, cogito, ergo sum. Die sogenannte philosophische Voraussetzungslosigkeit als das Princip aller wahren Weisheit ist hier zuerst eingeführt und nun werden wir die verschiedenen Denker von solchen verschiedenen, ihnen unmittelbar gewissen Principien ausgehen, und daraus Gott und Welt entwickeln sehen; kühne Gebäude des Gedankens sind auf diesem Wege entstanden, aber der Grund bleibt immer ein schwankender und das ist der Mangel aller Philosophie; denn von der Natur dieses Princips hängt aller Wahrheitsinhalt ab. Aus dem eigenen Denken heraus kann man nur soviel produciren, als das Ich zum Inhalte hat oder in sich aufnehmen will; wo aber ein dem Göttlichen widerstrebender Wille ist, wird auch das Denken immer ein verkehrtes. Weil in Cartesius noch ein gewisser Fond des Glaubens ruhte, ist er von dem eigenen Denken aus unmittelbar zu dem Gedanken Gottes hingetrieben worden; denn ihm ist die Idee Gottes objective Realität. „Ich habe sie, sagt er, nicht erdichtet, sie ist mir eingeboren; sie ist das Siegel Gottes, das er mir bei der Erschaffung eingeprägt hat“ (Medit. III.); ja, er kommt trotz seines entgegengesetzten Aus-

gangspunktes zu dem Ziele zurück: „Die Gewißheit aller Erkenntniß hängt allein von der Erkenntniß Gottes ab, so daß man, ehe man Gott erkennt, Nichts vollkommen wissen kann; denn der Geist hat sich in dem Bewußtsein Gottes aus dem Standpunkte der bloßen Selbstgewißheit zum Bewußtsein der Wahrheit und Unendlichkeit erhoben", ein Gedanke, den Malebranche (1638—1715), welcher den cartesianischen Dualismus zwischen Mens uud Corpus, Denken und Ausdehnung, Gott und Welt in einer höhern Einheit, idealistisch in Gott suchte, zum Grundsatze aller wahren Philosophie erhebt, indem er so schließt: „Gott ist das Princip aller Erkenntniß; in ihm schauen wir alle Dinge, da er die Universalität alles Seins in sich schließt; Gott ist darum das wahre Licht des Geistes. Wie aber die Geister Nichts erkennen können, wenn sie Gott nicht erleuchtet, Nichts fühlen, wenn sie Gott nicht bestimmt, so können sie Nichts wollen, wenn Gott nicht in ihnen den Trieb zum Guten d. h. zu Gott erweckt; denn Gott ist das Princip des Willens und der Neigungen, auf ihn hin ist der ganze Mensch erschaffen" (Dieu est le lieu des esprits). Die letzten Consequenzen dieses Idealismus zog Spinoza (1632—1672), indem er die Eleatische Alleinslehre erneuerte und durch seinen Substanzbegriff einen pantheistischen Monismus herstellte.

Baruch Spinoza, ein Israelit von Geburt, aber ausgestoßen von der Synagoge, nachdem er mit dem Glauben seiner Väter schon frühzeitig gebrochen hatte, lebte in der Stille, abgeschlossen von aller Welt, nur der Wissenschaft und hier entstand in seinem Geiste eine so eigenthümliche Weltanschauung, daß ihr Einfluß über Jahrhunderte hinweg reicht. Wie sein Leben war auch sein Denken gestaltet; nur die abstracte Idee ist in ihm herrschend. Die concrete Wirklichkeit hat er nirgends lebendig begriffen. Indem er sich Gott als bloße Substanz, als ein bloßes Sein vorstellt, ist in diesem weder persönliches Leben noch freie Bewegung; sein Gott ist nur ein „erstarrter Steinabdruck des lebendigen Gottes der heil. Schrift", wiewohl in diesem Gottesbegriff immerhin ein Abbild des abstracten jüdischen Monotheismus zu erkennen ist. Aus den abstracten Grundbegriffen der Substanz, der Attribute des Denkens und der Ausdehnung und der Modi leitet er nach

scharfer geometrischer Methode alles Sein ab und steht und fällt darum sein System mit diesen Grundbegriffen. Diese Consequenz ist übrigens nicht so sicher, wie man früher geglaubt; Herbart, Erdmann, Ulrici, Ueberweg u. A. haben den Beweis geführt; wie einseitig und mangelhaft der systematische Bau, so daß Ulrici [78]) mit Recht schließen kann: „Diese Dissonanzen und Inconvenienzen, diese Willkürlichkeiten und Widersprüche lösen Spinoza's Idealismus in sich selbst auf, eben damit aber auch Descartes' und Malebranche's System, die ihre Wahrheit nur in jenem haben". Wie das Absolute des Spinoza beschaffen sei, erhellt aus folgenden Sätzen: „Gott handelt nicht aus Willensfreiheit und der Wille gehört nicht zum Wesen Gottes; Verstand und Wille verhalten sich zum Wesen Gottes, wie Bewegung und Ruhe; Gott wirkt darum auch nicht aus Absicht oder irgend eines Zweckes wegen; denn das ewige und unveränderliche Wesen wirkt aus derselben Nothwendigkeit, aus der es ist. Die Zweckursachen sind überhaupt nur menschliche Erfindungen oder Erdichtungen; denn Alles quillt aus der ewigen Nothwendigkeit und höchsten Vollkommenheit der Natur hervor". Es ist hiermit nicht nur der christliche Gottesbegriff aufgehoben, sondern die Folgen solcher Aufhebung treten auch in den Schlüssen zu Tage, die Spinoza daraus ziehen muß; es gibt für ihn keine Sünde und kein Uebel mehr („Es ist offenbar, daß wir stets mehr durch die Vernunft und Liebe zur Wahrheit, als durch Gewissensbisse und Reue auf den rechten Weg kommen. Sie sind also schädlich und schlecht, weil sie eine gewisse Art von Unlust sind, deren Schädlichkeit oben von uns bewiesen worden ist, und die wir deshalb als schädlich von uns abzuwehren suchen müssen") [79]); denn auch sie sind nur menschliche Erdichtungen; was können sie auch anders sein, wenn das Endliche wirklich nur negative Existenz hat, wenn auch der Geist nur ist, sofern er in Gott ist, wenn der Mensch keine Freiheit hat, son-

---

78) Ulrici, Geschichte und Kritik der Principien der neuern Philosophie, S. 62.

79) Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glücke, übers. von Schaarschmidt, S. 67.

dern sein Wille immerdar bestimmt wird durch eine Kette bekannter oder unbekannter Ursachen? Gibt es keinen persönlichen Gott, keine Sünde, kein Uebel, so kann es auch keine göttliche Gnade, keine Erlösung geben („Wir schließen damit, daß Gott, um sich den Menschen kund zu thun, weder Worte noch Wunder noch irgend ein anderes geschaffenes Ding zu brauchen zukommt, sondern allein sich selbst“) [80]); denn Gott ist ja selbst mit seiner Freiheit an das Rad der Nothwendigkeit gekettet. Von allen diesen Dingen mochte Spinoza in seiner Einsamkeit Nichts erfahren haben („Wir sehen, daß wir um die Wahrheit dessen, was wir zu unserm Heil und unserer Ruhe fordern, zu erlangen, keiner andern Grundsätze bedürfen, als allein dessen, nämlich unsern eigenen Vortheil zu beherzigen, etwas in jeder Hinsicht sehr Natürliches. Da Gott das beste Gut unter allen Gütern ist, so sind wir genöthigt hier still zu stehen und zu ruhen; denn außer ihm, sehen wir, gibt es Nichts, das uns irgendwie zum Heile dienen kann, und daß darin unsre wahre Freiheit besteht, mit den lieblichen Banden seiner Liebe gefesselt zu sein und zu bleiben“ [81]). Ihm war das Höchste — die Erkenntniß des Absoluten und so findet er auch das Wesen und höchste Ziel des Geistes in der Erkenntniß Gottes, und wenn er in dieser intellectualen Liebe Gottes, mit der sich Gott im Menschen selber liebt, die höchste Tugend und Kraft des Geistes, die höchste Seligkeit und den höchsten Frieden sieht, so mag wohl ein Hauch des Ewigen durch seine Seele gegangen sein, aber wozu hilft dieser kurze Traum? mit dem Leben sinkt die Welle, in der sich des Himmels Klarheit spiegelt, doch in das Meer des Unendlichen zurück, um nie mehr sich selbstständig zu erheben. Es läßt sich wohl begreifen, wie diese spinozistische Weltanschauung einen tiefen Einfluß haben konnte auf viele große Geister des vergangenen Jahrhunderts, auf einen Lessing, Göthe, Jakobi, Fichte, Schleiermacher, Schelling und Hegel; auf dem Grunde strengen ma-

80) Ebendas. S. 103.

81) Ebendas. S. 105 f. Diese Liebe Gottes ist übrigens gleichfalls nur eine große Inconsequenz des spinozistischen Systems, ein leeres Spiel mit Worten.

thematischen Beweises ist sie scheinbar fest gegründet und in sich geschlossen und einig und wo der Verstand in ihre Prämissen sich gefangen gegeben hat, kann er aus den Folgesätzen nicht heraus. Sie befriedigt scheinbar in gleicher Weise den nüchternen Verstand, wie das tiefere, besonders poetisch gestimmte Gemüth; denn für dieses ist immer jenes pantheistische Ineinandergehen des Göttlichen und Natürlichen blendend und gewinnend; wo aber in einem Menschen das Gewissen eine Macht geworden ist, können diese Truggebilde nicht länger bestehen und es geht darum ein Riß durch gewissenhafte Geister, wie Lessing und Jakobi, unter dem sie schwer und schmerzlich leiden; wollte auch die Seele selig in das All-Eine hinüberschweben, die Thatsachen des Gewissens und der Geschichte halten doch den aufgeschreckten Geist von diesem Abgrunde zurück und erfüllen ihn mit einem geheimen Beben. Es ist eben nach Spinoza die Erkenntniß die einzige Virtuosität des Geistes (**non ridere, non irasci, non indignari, non lugere, non detestari, sed intelligere res humanas, Ethic. IV, 59. II, 49. Tract. pol. I, 4.**) und dieser Wahn ist die Scylla aller Philosophie; sobald sie die sittlichen und wahrhaft göttlichen Mächte ignorirt, muß sie doch zuletzt an diesem unsichtbaren Felsen zerscheitern. Wenn durch einen Denker, so ist durch Spinoza das Band des Glaubens und Wissens gelöst worden und ist darum sein Einfluß in der Geschichte ein sehr gefährlicher und verderblicher gewesen, auf ihn hat sich immer der ungläubige Rationalismus und Naturalismus berufen und auch für Strauß, den Apologeten des Unglaubens, ist diese Philosophie die Waffenkammer gewesen, und doch hat Spinoza, dem Nichts ferner lag, als frivoler Spott oder Verhöhnung des Heiligsten, von Christo das schöne Zeugniß ablegen müssen: „Christus hat die Dinge in ihrer ewigen Wahrheit geschaut; er ist nicht sowohl der Prophet, als der Mund Gottes gewesen; wo Gerechtigkeit und Liebe, da ist Christus; wo diese fehlen, da fehlt auch Christus und nur durch Christi Geist gelangen wir zur Liebe der Gerechtigkeit und Wahrheit."

Wir schließen hiermit die erste Periode des Reformationszeitalters, die Periode des objectiven Protestantismus ab; erkennen wir auch überall schon die Anzeichen der sich regenden

Subjectivität, so sehen wir dieselbe doch noch vor der Objectivität, insbesondere vor dem fixirten Kirchenglauben, mit einer gewissen Scheu zurückweichen oder in einer gewissen Halbheit verharren. In Spinoza haben wir zwar einen Gegensatz zum Kirchenglauben, aber gerade bei ihm ist nicht nur ein Untergang des Subjects in das Absolute wahrzunehmen, sondern doch auch eine gewisse Verwandtschaft mit Lehren der reformirten Theologie, sowohl Zwingli's als Calvin's, als: der Allwirksamkeit Gottes, der Leugnung des freien Willens, der Auffassung der Sünde als Negation, so daß der Spinozismus auch besonders bei den holländischen Theologen mannichfachen Anklang fand. In der folgenden Periode beginnt das Subject sich freier zu bewegen.

Zweite Periode.

Der subjective Protestantismus.

Die Regungen des subjectiven Geistes, wie sie am Schlusse der ersten Periode hervortraten, waren verhältnißmäßig doch nur schwach; denn auch die philosophischen Systeme tragen noch den Stempel der Objectivität, der Substantialität, wie in Spinoza alles individuelle Leben in das Allgemeine untergeht; daher war diese Philosophie in Wahrheit nur Zeitphilosophie mit der Signatur jener Epoche, in welcher in Staat und Kirche das Subject kein eigenthümliches Recht hatte, sondern sich unter die äußere Auctorität des Dogma's oder Staatsgesetzes beugen mußte. Lebendiger ward das Regen dieses subjectiven Geistes schon in den Sectenbildungen, in den Anabaptisten, den Arminianern und Socinianern, so daß auch hier offenbar wird, daß neue Geistesströmungen immer ihren Lebensherd in der Religion haben. Diese neue Richtung des geistigen Lebens in unserer Periode bereitet sich auch zuerst auf religiösem Gebiete vor. Ueberall tritt nun das Einzelwesen, das Subject in den Vordergrund und macht sein Recht geltend gegen die herrschende Auctorität. Am mächtigsten erscheint dieser Charakter der neuen Periode in England, welches in dieser Periode unter den protestantischen Völkern den Vortritt hat. Die gro-

ßen politischen Kämpfe in der englischen Revolution hatten zur Haupttriebfeder das religiöse Princip; hinter dem Episkopalismus stand das Princip der starren Auctorität in Verfassung und Lehre, hinter dem schottischen Presbyterianismus nicht minder, aber doch brach in ihm schon ein freieres Streben hervor, das sich im Independentismus freiere Bahn machte, so daß sich an ihn unmittelbar der noch gemäßigte Subjectivismus in der Secte der Leveller und Quäker, die dem „innern Lichte" mehr vertrauten als dem Worte Gottes, anschloß und vom Latitudinarismus, der sich mehr auf die Vernunft als auf die heilige Schrift stützte, der Uebergang zum Deismus leicht geschehen war. Der treibende Factor ist überall das Verlangen nach subjectiver Gewißheit, da man sich mit dem objectiven Zeugnisse der Kirche und h. Schrift nicht mehr begnügen mochte; die Bande, welche das Subject an das Allgemeine gebunden hatten, waren gelockert und gelöst in den gewaltigen Kämpfen der Zeit und eine Depravation des sittlichen Lebens eingetreten, welche den Verfall des religiösen unmittelbar zur Folge haben mußte. Die erste Frage des Subjects gilt nicht mehr der Heilsgewißheit, sondern im Strome des Zweifels der Gewißheit überhaupt; das religiöse Leben hat sein Centrum darum nicht mehr im Herzen und Gewissen, sondern in der Vernunft oder dem reflectirenden Geiste, der sich in England mit besonderer Vorliebe der Wirklichkeit, dem Praktischen und insofern auch dem Sittlichen oder der sittlichen Aufgabe zuwendet, sodaß der Empirismus, aber mit ihm auch ein nüchterner Rationalismus und Naturalismus die Herrschaft gewinnt. Die Subjectivität macht sich also als endliche, empirische Verstandesreflexion geltend und stellt dem Glauben, dem kirchlichen Bekenntniß das Wissen als die natürliche oder Vernunftreligion gegenüber; diese Vernunftreligion ist der Wahrheitskern des Christenthums und als solcher von allen geschichtlichen Hüllen zu befreien. Das letzte Ziel ist ein hohler Universalismus, der Christenthum, Judenthum, Islam und Heidenthum zu vereinen strebt, indem er überall den Spuren dieser natürlichen Religion nachgeht und das zerstreute Licht in die Eine Sonne der Wahrheit, die in allen Menschenherzen widerstrahlt, zu sammeln sucht.

Dieser englische Deismus wird durch die Philosophie vorbereitet. Locke (1632—1704), der Verkünder des reinen Empirismus, konnte mit seinem Grundsatze: „nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu", dem religiösen Leben nur die Wurzel ausreißen; denn angeborne Ideen gibt es für ihn nicht; so ist auch die Idee Gottes dem Menschen nicht eingeboren, noch irgend eine sittliche Idee, da die sittlichen Begriffe erst vom Reflexionsvermögen gebildet werden, noch auch ist dem Menschen Willensfreiheit zuzuschreiben. Die Idee Gottes ruht demgemäß nach Locke auf der empirischen Wahrnehmung der Welt und dem Gesetze der Ursächlichkeit, aber darum ist ihm Gott auch nur Schöpfer. In der Offenbarung sieht er zwar die Ergänzung der Philosophie; die Vernunft ist ihm das Auge, die Offenbarung ein Fernrohr: darum muß auch die Offenbarung der Vernunft entsprechen. Mag er von diesem Standpunkte aus auch dem Christenthume manche Zugeständnisse machen, so haben dieselben doch wenig Werth. Das Christenthum ist nur die übernatürliche Offenbarung natürlicher Wahrheiten [82]). Damit ist der Uebergang zum Deismus schon gegeben, den Lechler (Geschichte des englischen Deismus) richtig bezeichnet als die „auf den Grund freier Prüfung durch das Denken gestützte Erhebung der natürlichen Religion zur Norm und Regel aller positiven Religion". Als Hauptzüge dieser Richtung, deren Vertreter Herbert von Cherbury, Toland, Tindal, Chubb, Schaftesbury u. A. sind, bezeichnet Lechler folgende Punkte: „Das Christenthum ist eine positive Religion wie das Judenthum und der Islam. Daß ihre Religion die

---

82) Ueber die Vortheile, welche nach Locke die Menschheit von Christo zieht: 1) Jesus giebt die vollkommensten Vorstellungen von Gott und die schönste Belehrung über die Pflichten; 2) Christus lehrte im Geist und in der Wahrheit anbeten; 3) Jesus verschaffte der Tugend einen guten Beweggrund, indem er die Menschen auf den Gedanken brachte, daß sie jenseits belohnt werden würden; 4) Jesus hat versprochen, im Kampfe mit den Lastern durch seinen Geist uns zu unterstützen, wiewohl sich nicht angeben läßt, auf welche Weise derselbe in uns wirke, sagt Tholuck, vermischte Schriften, Bd. 1 S. 165 treffend: „Ein so dünn gewordenes Christenthum konnte wohl jeder leicht verschlingen, ohne den Magen beschwert zu fühlen."

allein wahre sei, ist ein Vorurtheil, welches die Christen mit den Juden und Muhammedanern theilen. Was diese Religionen von einander trennt, ist das Positive. Dies ist aber das Nebensächliche, die Schale. In der Hauptsache sind alle positiven Religionen eins. Diese Hauptsache ist die Naturreligion, die Religion des gesunden Menschenverstandes. Die Grundlage der Naturreligion ist das sittliche Bewußtsein. Auf demselben ruht der Glaube an ein höheres Wesen und die Hoffnung auf Unsterblichkeit. Diese Naturreligion war die Urreligion. Seinem Wesen nach ist das Christenthum nichts weiter als die hergestellte Urreligion. Was im Christenthum nicht in die Naturreligion aufgeht, ist entweder Nebensache oder Erdichtung." So war alles Positive im Christenthume zerstört, von seinem tiefen Inhalte blieb dem reflectirenden Verstande Nichts übrig als was der Wasser- und Feuerprobe einer seichten Kritik widerstand, nur noch das Subject mit seinen subjectiven Gedanken, die sich den Schein der Allgemeingültigkeit gaben. Die Religion war fast nur Sache der Vernunft und höchstens des Gewissens; auch der sittliche Ernst mußte mehr und mehr schwinden, da ihm kein innerer Gehalt gegeben war. Die freigewordene Vernunft mußte zuletzt ihre eigenen Gebilde zerstören in dem auftauchenden Skepticismus, der, durch Hume († 1776) repräsentirt, seine Polemik auch gegen die religiösen Grundideen des Deismus richtete. Die von Locke behauptete allgemeine Gültigkeit der Kategorie der Ursächlichkeit ist ihm zweifelhaft und das Dasein einer unsterblichen Seele, der sittlichen Freiheit des Menschen und Gottes unbeweisbar. Hume erklärt alle Religion nur für eine Abart der Philosophie, die ebenso unfähig sei als letztere, uns über den gangbaren Weg der Erfahrung hinaus zu führen. Damit waren die Grundlagen des Deismus zerstört.

Mitten aus diesen Ruinen erhebt sich aber in alter Kraft der Glaube in dem auftauchenden Methodismus, durch welchen die Heilsgewißheit wieder das Centrum des religiösen Lebens wird nnd also das materiale Princip der Reformation wieder in den Vordergrund tritt. In dem gewaltsamen Bußkampf als einem Erschrecken über die Sünde und in dem Durchbruche der Gnade findet der Methodismus die Entwicklungsstu-

fen des innern christlichen Lebens; das innere Wonnegefühl des Begnadigtseins ist das Zeichen des Gnadenstandes. Diese innere Erregung des Gemüthslebens ist es ganz besonders, was dem Methodismus eine befruchtende Wirkung auf die Zeit gab, wenn auch das subjective Gefühlsleben von ihm einseitig geltend gemacht wird und die reformatorischen Grundbegriffe der Buße, des Glaubens, der Rechtfertigung und Heiligung vermischt werden. Der Methodismus ist der christliche Subjectivismus, als erregende Macht von Bedeutung, aber doch keine gesunde Lebensform des Christenthums.

Von England ging der Deismus zunächst nach Frankreich über und fand hier noch günstigern Boden. Die blutigen Verfolgungen der Evangelischen durch die rohe Staatsgewalt, insbesondere durch jenen größten aller Egoisten auf dem Throne, der in sich selbst den Staat verkörpert fand, Ludwig XIV., hatten nur dazu dienen können, das religiöse Leben im französischen Volke zu ertödten und da die Brutalität auf dem Throne saß, war es kein Wunder, daß sich auch unter demselben die Rohheit mehr und mehr breit machte und der Egoismus in seiner nacktesten Gestalt hervortrat. Hatten die englischen Deisten einen gewissen Wahrheitssinn und sittlichen Ernst bewahrt, so wurde der Glaube durch den Skeptiker Bayle schon mit Spott behandelt, durch die eigentlichen Deisten Voltaire, Rousseau, Diderot u. A. seines Inhaltes entleert und durch die Materialisten de la Mettrie, Holbach, Helvetius[83]) ein reiner Naturalismus und Atheismus hergestellt. Das Gefährliche dieses französischen Unglaubens lag nicht in der gründlichen Wissenschaft, sondern in der leichtfertigen Behandlung der ernstesten Fragen, in dem glänzenden Scheine des französischen Esprit, in den er sich hüllte, vor Allem in der sittlichen Depravation, welcher die meisten Wortführer dieser Richtung verfallen waren, so daß diese Philosophie als eine von Sumpf- und Giftbroden erzeugte Pflanze erscheint, deren Duft auf das innere Leben des Volkes vergiftend wirkte. Der fran-

---

83) Eine sehr interessante und eingehende Darstellung des französischen Materialismus findet sich bei A. Lange, Geschichte des Materialismus, S. 163 ff.

zösische Unglaube sammelte sich in den bureaux d'esprit und Salons, um sich in fliegenden Witzraketen und in literarischen Pamphleten über das Volk zu ergießen und hier die entsetzliche Revolution vorzubereiten, die nicht bloß ein Gericht über Thron und Altar, sondern auch über diese hohlen Schöngeister war. Der Ruf Rousseau's nach einer Rückkehr zur Natur ist zwar auch ein Nachhall der Reformationszeit, nur daß die Natur Rousseau's sammt seiner reinen Menschheit ohne göttliches Leben war; aber doch lag auch in diesem Verlangen eine Wahrheit, sofern der Mensch in der herrschenden Unnatur sich selbst verloren; es war ein Nothschrei des verletzten Menschenrechtes und eine Nothwendigkeit, daß auch das natürliche Leben, das so lange unterdrückte und zurückgesetzte, sein Recht eroberte, nur war es auf dem bezeichneten Wege nicht zu gewinnen. So sehr aber die edleren Vertreter des Individualismus in Frankreich, wie in England und auch in Deutschland das positive Christenthum verschmähten, so waren ihre bessern Ideen doch nur blasse Abbilder christlicher Grundwahrheiten, zu denen keine menschliche Vernunft je durch sich selbst gekommen wäre, wie die Ideen des persönlichen Gottes, der menschlichen Freiheit und Unsterblichkeit, und auch die Ideen der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, welche die französische Revolution auf ihre Fahnen schrieb, waren nicht neue Entdeckungen, sondern nur Verunstaltungen ursprünglich christlicher Wahrheiten, welche die Reformation wieder an das Licht gebracht hatte, ohne sie freilich schon in allen Gebieten des gesellschaftlichen Lebens durchführen zu können.

Wir haben keine Veranlassung, uns tiefer in die Geschichte dieser geistigen Bewegung einzulassen, die für das Volksleben der katholischen Länder, insbesondere Frankreichs, wenig Segen schafften, weil sie nicht, wie in England, Deutschland und andern Ländern, eine innere Erneuerung des sittlichen Lebens zur Folge hatten, aber im Grunde auch weniger in die Tiefe gingen und nur äußere Actionen nach sich zogen; wir gehen zur Betrachtung der Entwicklung dieser Periode in Deutschland über, welches wieder, wie in der Reformation, als das Land der Mitte, das Herz Europa's, das Terrain war, auf dem auch in dieser Epoche diese neuen geistigen Kämpfe ausgekämpft

wurden. Auch hier brach sich jener subjective Protestantismus allmählich Bahn und zwar zunächst auf dem religiösen Gebiete selbst. Das subjective Glaubensleben wurde durch die schwere Noth des dreißigjährigen Krieges, wiewohl es nie ganz erstorben war, wieder erweckt, besonders durch eine große Zahl von geistlichen Liederdichtern und asketischen Schriftstellern. Quoll in jenen herrlichen Liedern der Strom deutschen frommen Gemüthslebens wieder mächtig hervor und weckte im Herzen des Volkes wieder die tiefere religiöse Empfindung, so bringen jene Asketen, die zum Theil, wie der tiefsinnige, fromme J. Arnd, mit der Mystik eines Jakob Böhme u. A. in lebendige Beziehung getreten waren, neben Arnd besonders H. Müller und Scriver die starre Dogmatik wieder in Fluß und dringen auf einen lebendigen, thätigen Glauben; unter ihnen selbst der größte lutherische Dogmatiker J. Gerhard in seinen zahlreichen asketischen Schriften. Aber diese edlen Bestrebungen waren doch noch vereinzelt und bereiteten nur für eine neue religiöse Strömung den Weg, da sie sich nicht in eine Gemeinschaft zusammenfaßten.

Einen ersten Reformversuch machte in dieser Periode die Wissenschaft, ohne zum Ziele zu führen. Mitten in der Noth des dreißigjährigen Krieges reifte in Calixt der Gedanke einer allgemeinen Kirchenreform auf dem Grunde des Bestehenden, indem er zum Zweck der Vereinigung der getrennten Kirchen das Wesentliche vom Unwesentlichen in den besondern Kirchenlehren zu scheiden und als den Inbegriff der Einheit und Aechtheit der christlichen Lehre den consensus primitivae ecclesiae in der heiligen Schrift als dem primum et summum principium und der Tradition der fünf ersten Jahrhunderte als dem secundum et subordinatum principium geltend machte. Für das Volk sollten die Fundamentalartikel der christlichen Lehre in dem apostolischen Glaubensbekenntnisse, für die Lehrer im consensus patrum et conciliorum der ersten fünf Jahrhunderte gegeben sein. Die meisten fundamentalen Lehren waren dem Calixt Gegenstände der theologischen Verhandlung und damit die apostolische Reinheit der lutherischen Lehre dem Zweifel und der Untersuchung Preis gegeben. Die Folge waren

neue Streitigkeiten, aber nicht eine Erneuerung der Kirche, weil die Frage rein theoretisch gestellt war.

Auf ein fruchtbareres Feld leiteten diese kirchenerneuernden Bestrebungen Spener und der Pietismus, indem hier nicht zunächst eine Lehrreform, sondern eine Reform des religiösen und sittlichen Lebens durch gemeinsame Arbeit angestrebt wurde. Der Anlaß zu dieser Reformthätigkeit lag für Spener in der herrschenden Streittheologie, in welcher das religiöse Leben vor der reinen Lehre zurücktreten mußte (consil. theol. 3. 321: Saepius malo (litigiis theologorum) ingemui, quoties illa cogitanti offerebantur apostoli verba: *εἰ ἀλλήλους δάκνετε καὶ κατεσθίετε, βλέπετε μὴ ὑπὸ ἀλλήλων ἀναλωθῆτε.*) Die Erneuerung der Kirche will Spener vollzogen wissen durch eine Regeneration der Theologie, sofern die Theologen durch die h. Schrift erleuchtet und belehrt kraft des Glaubens zur höheren Erkenntniß durchgedrungen sein und ihre Thätigkeit vor Allem auf die Selbsterbauung und die Erbauung Anderer richten sollen, der Kirche durch volle Herstellung des allgemeinen Priesterthums mit seinen Rechten und Pflichten und der Volkskirche durch das Mittel der ecclesiolae, endlich durch eine allgemeine Sittenverbesserung, indem sich der Glaube in der Heiligung des ganzen Lebens zu erweisen hat, besonders durch ernste Lossagung von der zerstreuenden Weltliebe. So bedeutsam diese ethische Richtung des Pietismus war, so haben sich doch ihr gerade große Einseitigkeiten angeheftet; aber es waren durch diese Bewegung fast vergessene Momente der Reformation wieder zur Geltung gebracht, insbesondere gegen den einseitigen Dogmatismus, der die h. Schrift sammt dem Symbol oft als bloße Schablone behandelte, gegen das reinformale Princip der Reformation und die starre Objectivität das materiale Princip, das Herz des religiösen Lebens und damit auch das Recht der Subjectivität wieder in den Vordergrund gestellt, und da dieses neue Glaubensleben in engere und weitere Gemeinschaften sich zusammenschloß, eine befruchtende Wirkung geübt auf das religiöse Volksleben und auch auf die Wissenschaft. Die neue Geistesströmung setzte sich fort in der Richtung Zinzendorfs, in der Brüdergemeinde, die ihre

geschichtliche Bedeutung im Vereine mit dem so oft verhöhnten Pietismus bewährt hat bis in unsere Tage.

Der Pietismus ist die Verkörperung des subjectiven Protestantismus in positiver Gestalt. Welchen Segen er gestiftet im Leben der Kirche und des Volkes, läßt sich schon daraus schließen, daß auf der Universität Halle in den ersten 24 Jahren seit ihrer Stiftung 6032 Theologen gebildet wurden, welche das Wort des Lebens in alle Lande, an die Fürstenhöfe wie in die geringsten Hütten trugen und zum Werke der christlichen Liebe im Geiste A. H. Francke's anregten und selbst mitwirkten, so daß Tholuck[84]) mit Recht sagen darf: „Was das christliche Leben in der Kirche dieser Zeit betrifft, so bietet dasselbe im Ganzen einen schönern Anblick als zu irgend einer andern Zeit seit der Reformation dar. Halle hatte als ein Sauerteig auf ganz Deutschland gewirkt". Nicht minder gewann die Brüdergemeinde nach und nach einen tiefgehenden Einfluß. Die theologische Wissenschaft ward neu befruchtet und hatte besonders in Würtemberg ihre mannhaften, geisteskräftigen Vertreter in J. A. Bengel, Oettinger, Rieger u. A., welche der spätern theologischen Entwicklung die Bahn brachen und die Wege zeigten, ebenso ausgezeichnet durch theologische Gelehrsamkeit, wie durch weiten Blick, Scharfsinn und Tiefsinn. Ihre Wirkung auf die Wissenschaft ist nachhaltiger geworden, als die der pietistischen Theologen, weil sie bei all ihrer persönlichen Frömmigkeit wissenschaftliche Capacitäten waren, was man von diesen nicht in gleichem Sinne sagen kann. In seiner spätern Periode ging der Pietismus in seiner Weltflucht auch zu einer gewissen Scheu vor der ernsten Wissenschaft über und zog sich mehr und mehr in das subjective Glaubensleben zurück, das den Kampf mit der Welt nicht aufnahm, sondern scheute. Die Flamme der ersten Liebe erlosch. Gegen den anstürmenden Unglauben war er nicht mehr gewappnet, da es zur Ueberwindung desselben, der in der Rüstung der Wissenschaft auftrat, anderer Waffen bedurfte, als dieser Pietismus zur Verfügung hatte. Ja, es läßt sich nicht verkennen, daß der Subjectivismus des Herzens dem Subjectivismus des

84) Tholuck, vermischte Schriften, Bd. 2. S. 5.

Verstandes die Bahn brechen helfen mußte, sobald die Frage nach der Heilsgewißheit nicht mehr die Lebensfrage war, sondern im Allgemeinen bei dem erwachenden Zweifel die Gewißheit des Gegebenen überhaupt. Die Einseitigkeit des Pietismus lag darin, daß er die ganze Wucht der Thatsachen göttlicher Offenbarung auf das Zeugniß des Herzens gründete; jede Schwankung des Gemüths mußte diese Thatsachen selbst erschüttern. Neben den Fluctuationen der pietistischen Gefühlsströmungen mußte sich naturgemäß die reinmenschliche Empfindung Raum schaffen, die Anfangs gleich jener pietistischen Stimmung ungesund, weil rein subjectiv war; sie arbeitet sich aber durch die Periode der Empfindsamkeit und Sentimentalität, des reinen Subjectivismus des Gefühls und der Selbstvergötterung zu einem gesunderen Selbst- und Weltgefühl hindurch, wie es in der classischen Literaturperiode zu Tage tritt. Daneben her geht noch der breite Strom des Verstandeswesens, das durch Leibnitz und Wolf begonnen wird und in der Aufklärung endet.

Mit Leibnitz (1646 — 1716) erhebt sich eine selbstständige deutsche Philosophie, sogleich in ihrem ersten Vertreter durch ihre Tiefe, ihren Individualismus und Universalismus mit einem eigenthümlich deutschen Gepräge und protestantischen Charakter. Leibnitz war wohl der größte Geist seiner Zeit und neben Aristoteles einer der umfassendsten Geister aller Zeiten, denn er war nicht allein in allen Gebieten der Wissenschaft bewandert, sondern machte auch selbst die bedeutendsten Entdeckungen; in der Dynamik erforschte er mit tiefblickendem Auge das Wesen der Materie und der Bewegung; auf dem Gebiete der Mathematik glänzt er neben Newton als der Entdecker der Differential- und Integralrechnung und war gleich erfahren in der Jurisprudenz, Politik und Geschichte, wie in der Theologie und doch steht er als Begründer einer neuen idealistischen Philosophie am höchsten da. Ein bedeutsames Zeugniß für den Ursprung seines Philosophirens liegt in einem Briefe an Bayle, jenen Alles zersetzenden Skeptiker, in welchem er bekennt, daß er besonders durch das Interesse, die Idee Gottes und die Immaterialität der Seele zu retten, geleitet wurde. In diesem Sinne hat er sowohl in seiner Mo-

nadenlehre als Mittel, den Mechanismus, Dualismus und Pantheismus zu überwinden, als auch in verschiedenen Schriften, besonders in seiner berühmten Theodicee, den Kampf mit Bayle und andern Gegnern aufgenommen im Interesse des christlichen Glaubens und siegreich bestanden.

Die Grundlage des Systems ist wie bei Spinoza und Cartesius der Dogmatismus d. i. das unmittelbare Vertrauen zu dem menschlichen Denken, durch die Kennzeichen der Wahrheit: Klarheit und Deutlichkeit, eine volle Erkenntniß der Wirklichkeit gewinnen zu können (die philosophische Form des protestantischen Grundprincips); aber er überwindet den cartesianischen Dualismus und spinozistischen Pantheismus durch seine Monadenlehre. Ihm besteht Alles aus verschiedenen Monaden, einfachen, unausgedehnten Wesen, mit thätiger Kraft. Jede Monade ist eine Welt für sich und reflectirt wie in einem Spiegel (miroir vivant) das ganze Universum (parvus in suo genere Deus) und unterscheidet sich von der andern durch den Grad des Vorstellungsvermögens; demnach haben die Monaden, welche, wie die menschlichen Seelen, denkende Wesen sind, klare und deutliche Vorstellungen und ein Bewußtsein ihrer selbst und Gottes, während die Pflanzen nur schlafende Monaden sind; die Vorstellungen sind bei ihnen nur formende Lebenskraft, die Thiere aber haben schon Selbstgefühl, Empfindung und Gedächtniß. Gott ist die Urmonade, welche das ganze Weltall mit vollkommener Deutlichkeit der Vorstellung in sich abspiegelt. Da die Monaden von einander unabhängig wirken, so hat Gott durch die harmonia praestabilita ihr Verhältniß und ihre Richtung nach Einem Ziele geordnet, so auch das Verhältniß der unsterblichen Seele zum sterblichen Leibe. Aus der Unmöglichkeit, die thatsächliche Uebereinstimmung zwischen Seele und Leib durch physischen Einfluß zu erklären, folgert Leibnitz die Existenz Gottes als der gemeinsamen Ursache aller endlichen Substanzen. Gott hat eine adäquate Kenntniß von Allem, da er dessen Quelle ist; er beherrscht die Natur als Architect, die Geister als Monarch.

In seiner Theodicee gibt Leibnitz eine Rechtfertigung Gottes wegen des Uebels in der Welt, indem er unter den möglichen Welten die gegenwärtige als die beste aus der Weis-

heit und Güte Gottes zu erweisen sucht. Ohne das metaphysische Uebel der Endlichkeit, Beschränktheit wäre eine Welt nicht möglich; das physische Uebel oder der Schmerz ist heilsam als Strafe und Erziehungsmittel. Ohne Aufhebung der menschlichen Freiheit wäre aber eine Aufhebung des moralischen Uebels nicht denkbar. Gott steuert jedoch der Sünde und dem Uebel soweit als es die Vollkommenheit des Universums zuläßt. Ueberall fast richtet sich die Hauptabsicht unsers Philosophen darauf, der Menschheit ihre Heiligthümer zu retten und er stellt sich selbst unter die Apologeten des Christenthums.

In der Einleitung der Theodicee, in dem „discours de la conformité de la foi avec la raison" hat er gezeigt, wie im tiefsten Innern Vernunft und Glaube einig sind und sein müssen. Da auf dem Wunder die Erlösung ruht, so sucht er hier die Möglichkeit und Nothwendigkeit des Wunders also zu erweisen: „Man kann sagen, daß die physische Nothwendigkeit auf die moralische gegründet ist, d. h. auf die Wahl Gottes, die seiner Weisheit würdig ist. Diese physische Nothwendigkeit macht die Ordnung der Natur aus und besteht in den Regeln der Bewegung und andern Gesetzen, welche Gott bei der Schöpfung der Welt den Dingen vorgezeichnet hat. Nun ist allerdings wahr, daß Gott diese Gesetze nicht ohne Grund angeordnet hat, aber die höhere Ordnung der Dinge, der freie, oft unstete Gang der geistigen und sittlichen Welt, um derentwillen erst diese physische Ordnung ist, kann in gewissen Fällen aus viel wichtigeren Gründen der höhern Ordnung der Dinge den freien Willen Gottes dazu veranlassen, die Creaturen von den Gesetzen, die er ihnen vorgeschrieben, zu dispensiren und zu bewirken, was ihre Natur nicht bewirken kann, durch die That des Wunders". Von hier aus hat der große Leibnitz einen Weg gebahnt für das Denken in das Allerheiligste des christlichen Glaubens, wie er auch weiter bekennt: „Von der Wahrheit der Offenbarung überzeugen wir uns auf demselben Wege, auf welchem alle andere Erfahrung an uns gelangt, nur daß hierbei noch die innerlich wirkende Gotteskraft mitthätig ist. Haben wir dann einmal die Offenbarung als göttlich angenommen, so wird uns auch feststehen, daß Nichts in derselben einen logischen und metaphysischen

Widerspruch involviren könne, und käme uns dieses dennoch irgendwo vor, so würden wir ohne Weiteres voraussetzen, daß der Widerspruch bloßer Schein ist und daß wir eigentlich die Sache noch nicht verstanden haben. Die Evidenz der Personen, die da bezeugen, ersetzt den Mangel der Evidenz der Sachen. Man unterscheide nur immer erklären und begreifen. Dies Erstere ist bei den Mysterien wohl möglich, wenn auch nicht vollkommen; nicht so das Letztere".

Um die Erklärung der christlichen Mysterien hat sich Leibnitz redlich bemüht, indem er nachzuweisen sucht, daß sie ohne logischen Widerspruch sind, aber diese äußerliche Behandlung konnte den schon schwankend gewordenen Glauben doch nicht retten; wie der Pietismus die ganze Wucht der göttlichen Heilsthatsachen auf das subjective Gefühl nahm, so Leibnitz auf das subjective Denken, auf die individuelle Vernunft; der beschränkte Verstand seiner Nachfolger konnte die Last schon nicht mehr tragen und warf sie, da das Herz und Gewissen wenig von dem positiven Christenthum berührt war, über Bord. Zwar suchte Wolf, der nüchterne Schüler des großen Leibnitz, noch die vernünftige Möglichkeit der Offenbarung zu retten, aber diese demonstratio evangelica war keine fides salvifica, sondern nur ein Beweis der Wahrscheinlichkeit für den beschränkten Verstand; die Philosophie sinkt in den Formalismus zurück und die Theologie folgt ihren Spuren, bald sind beide beim sog. „gesunden Menschenverstande" angelangt. So war die Zeit der Aufklärung auch über Deutschland gekommen, jener Aufklärung, der das eigene Ich das Absolute war, vor dem ihr Gott und Welt zurücktrat, die Nichts begriff, was sie nicht mit Händen fassen konnte, und eigentlich immer noch die höchste Weisheit derer ist, die jeder Blick in die Tiefe erbeben macht — ein Gegenbild der griechischen Sophistik, die zwar auch dazu gedient hat, Bildung im Volke zu verbreiten, aber eine zerfressene, innerlich hohle Cultur — ein glänzender Schein ohne Inhalt. Nicht nur der Glaube an Christus den Erlöser sank dahin, sondern auch der Glaube an den lebendigen Gott; man kümmerte sich um ihn nur soweit, als er einem heitern, hier schon glückseligen Leben nicht hinderlich war und als er die Garantie bot für die gewisse Fortsetzung dieser süßen Glückseligkeit im Jen-

seits; von dem, was Sünde und Elend ist im Menschenherzen und in der großen Welt, ließ man sich nicht irritiren und schwelgte dafür lieber in dem seligen Gefühle der eigenen Vortrefflichkeit. Es ist die Zeit zugleich der krankhaften Sentimentalität und Empfindelei, des Indifferentismus gegen Alles, was über die zufälligen Bedürfnisse des Subjects hinauslag, eine Zeit, in welcher die Völker in geistiger Erschlaffung und sittlicher Nonchalance erlahmen mußten, die ihre höchste Aufgabe darin fand, tabula rasa zu machen im religiösen und politischen Leben, wie auch in der Erziehung, aber Neues nicht zu schaffen vermochte, sondern an innerer Schwäche dahinsiechte.

Es ist für die Entwicklung des deutschen Geisteslebens von unschätzbarer Bedeutung gewesen, daß mitten in dieser Periode der Aufklärung für das geschichtliche Leben der deutschen Nation nach einem langen Verfall die Anzeichen einer neuen Zeit aufzutauchen beginnen. In dieser Herrschaft des Subjectivismus, wo der reflectirende Geist an alles geschichtlich Gewordene die Frage nach dem Rechte seiner Existenz richtet, begann sich doch das persönliche Leben selbstständig zu regen und nach einem sichern geistigen Besitze zu ringen. Alte schwere Fesseln, die des deutschen Volkes Wachsthum und Blüthe gehemmt, wurden abgeworfen oder fielen von selbst, weil das Licht der Aufklärung sie nicht mehr ertrug. An die Spitze der beiden größten deutschen Staaten traten Herrscher, die sich selbst als die Träger des neuen Geistes bekannten und auch in diesem Sinne handelten, in guter Meinung zwar oft ihren Völkern tiefere Wunden schlugen, statt wirklich zu bessern und zu heilen, aber das stagnirende geschichtliche Leben kam doch wieder in Fluß und machte in vielen Gebieten unschätzbare Fortschritte. Mit nüchternem Blicke hielt man sich an das Praktische, an das Nächstliegende, ohne in weite Fernen zu schweifen, ja, ohne auch oft höhere Ziele zu verfolgen; in mannichfacher Hinsicht wurde erst der Gedanke der deutschen Reformation durchgeführt; die Ideen der Freiheit, der Menschenwürde, der persönlichen Rechte, der Rechte des Gewissens, der Toleranz konnten erst in einem solchen Zeitalter, das mehr mit dem Verstande, als dem Herzen arbeitete, in ihrem Werthe erkannt und praktisch gemacht werden. So geht neben jener destructiven Tendenz doch auch hier

schon eine in gewissem Sinne positive her. Nehmen wir dazu, daß durch die glorreichen Kriege und die Persönlichkeit Friedrichs des Gr. das deutsche Volk, nicht bloß das preußische, sich erst wieder in seiner Kraft und Stärke fühlen lernte, daß es wieder seine Helden hatte, daß in Folge deß überall die deutsche Kraft und Eigenart sich zu regen begann, daß man sich allmählich aus der krankhaften Empfindelei zur gesunden Empfindung durch das Leben in Natur und Geschichte, vorzüglich angeregt durch die classische Welt, hindurchrettete, daß man aus der Enge des subjectiven Lebens doch mehr und mehr in das große Ganze hinausgetrieben wurde, daß der lebendige Gott mitten in diese Zeit der Dürre eine wahrhafte Geistersaat in Deutschland ausstreute, aus der ein Chor mächtiger Persönlichkeiten, große Dichter und Denker, hervorsproßte, daß sich ein wundersames Regen und Bewegen schon hier des deutschen Volkes zu bemächtigen begann und daß, wie die Lebensgeschichte der größten Männer des vorigen Jahrhunderts beweist, diese leere Aufklärung sich noch nicht des Herzens des Volkes bemächtigt hatte, sondern hier noch das Wort Gottes eine verborgen wirkende Macht war, während die Kritik der Gelehrten den heiligen Inhalt desselben schon zersetzt hatte und zersetzte, so werden wir hier den verborgenen Grund erkennen, aus welchem ein neues Geschlecht, das über jene Seichtigkeiten erhaben war, heranwuchs, so werden die Momente schon vor unsern Augen liegen, durch welche jene Aufklärung überwunden und eine neue Zeit vorbereitet wurde. Es wäre verkehrt, wenn man die Heroen des vorigen Jahrhunderts als Söhne und Träger dieser Aufklärung betrachten wollte. Mitten in der Kritik und Zerstörung beginnt schon wieder die Arbeit zu einem Neubau; nicht aus dem dürren Boden der Aufklärung sogen die Wurzeln dieser neuen Zeit ihre Kraft, sie gehen tiefer hinab. Es beginnt in der deutschen Nation eine neue schöpferische Zeit, die zwar aus den entferntesten Regionen Nahrung sucht, aber doch ihre Schöpfungskraft nur hat in dem religiösen und dem deutsch-nationalen Wesen. Es ist sehr bedeutsam, daß das erste große dichterische Werk der neuen Literaturepoche ein religiöses war, daß es Christum selbst zu verherrlichen unternahm nicht als jüdischen Rabbi, sondern als den Erlöser der Mensch-

heit. Der christliche Geist in der Zeit war zwar nicht mächtig genug, um dieser neuanhebenden Culturepoche ein vollendetes christliches Gepräge zu geben, aber er hat dieselbe doch getragen. Das Christenthum erscheint in den meisten großen Dichtern und Denkern dieser Zeit doch erst in seiner ganzen Universalität, als die Religion der Menschheit, als die geistige Macht der Geschichte. Auch das ist eine nicht zu unterschätzende Errungenschaft. Eine doppelte Arbeit tritt uns nach der Zeit der Aufklärung bis zum Schlusse dieser Periode entgegen, die sich in verschiedenen Persönlichkeiten vollzieht, und in dieser Arbeit der Kampf jener Zeit, zuerst das Christenthum nur noch als Cultur- und Lebensmacht, nicht als positive Lehre, sondern als Leben zur Geltung zu bringen, sodann das Christenthum in seiner positiven Gestalt zu retten. Diese Aufgabe ist erst in unserm Jahrhundert klar geworden, während sie jener Zeit noch mehr oder weniger dunkel blieb. Die Repräsentanten der ersten Richtung sind die philosophisch gerichteten Geister, vor Allen Lessing, Kant, Fichte. In der Mitte steht Jakobi. Die Repräsentanten der letzten Richtung sind Hamann, Claudius, Lavater.

Der große Lessing hat eine Doppelnatur; denn er ist selbst der größte Repräsentant der Aufklärung und doch auch der Prophet einer neuen Weltanschauung. Die wunderbare kritische Schärfe, die seinem Geiste verliehen war, ließ kein Problem, das noch ungelöst war, unberührt, sondern zog es an das Licht; denn das Streben nach Wahrheit, das ihm zu Zeiten sogar höher dünkte als der Besitz, war der Lebensnerv seiner großen Seele und in dieser Arbeit, besonders durch die Herausgabe der „Wolfenbütteler Fragmente“ und den Streit mit Götze, war er der Chorführer der Freidenker, aber hoch erhaben über seiner Genossen Flachheit und Beschränktheit; ihm war der Kampf der Kritik nicht ein leerer Streit, sondern von dem höchsten geistigen und sittlichen Interesse, weil es ihm um die Wahrheit selbst zu thun war und nach seiner Grundanschauung auch die göttliche Wahrheit als solche sich vor dem menschlichen Geiste ausweisen mußte. So hat Lessing nicht bloß der Kritik, sondern auch einer wahrhaften Geschichtschreibung den Weg gebahnt und mit dem protestantischen Princip

nach seiner negativen Seite zuerst im vollen Sinne des Wortes Ernst gemacht. Seine Kritik geht nicht wie die negative Kritik der modernen Zeit von vorgefaßten Meinungen oder von einer Geringschätzung der gegnerischen Anschauungen aus, sondern weiß sich mit einer wunderbaren Gymnastik des Geistes in die Dinge zu versenken, wenn auch die Lust an der Kritik in ihm mächtiger ist als das Verlangen nach einer wirklichen Heilswahrheit. Für seinen Wahrheitssinn im Allgemeinen ist das bekannte Wort ein schönes Zeugniß: „Was ist unsere neumodische Theologie anders gegen die Orthodoxie als Mistjauche gegen unreines Wasser? Darin sind wir einig, daß unser altes Religionssystem falsch ist, aber das möchte ich nicht mit dir sagen, daß es ein Flickwerk von Stümpern und Halbphilosophen sei. Ich weiß kein Ding in der Welt, an welchem sich der menschliche Scharfsinn mehr gezeigt und geübt hätte, als an ihm. Flickwerk von Stümpern und Halbphilosophen ist das Religionssystem, welches man an die Stelle des alten setzen und mit viel mehr Anspruch auf Vernunftphilosophie setzen will, als sich das alte anmaßt". Mit diesem scharfen Urtheil schreitet Lessing schon über die Theologie der Aufklärung hinaus, wie er schon von Anfang an behauptete, daß selbst, wenn der Fragmentist Recht haben sollte, das Christenthum damit noch nicht gefährdet sei. „Der Buchstabe ist nicht der Geist und die Bibel ist nicht die Religion. Folglich sind Einwürfe gegen den Buchstaben wie gegen die Bibel nicht eben auch Einwürfe gegen den Geist und gegen die Religion. Die Religion war, ehe eine Bibel war. Das Christenthum war, ehe Evangelisten und Apostel geschrieben hatten. Es mag also von diesen Schriften noch so viel abhängen, so kann doch unmöglich die ganze Wahrheit der Religion auf ihnen beruhen. Die Religion ist nicht wahr, weil die Evangelisten und die Apostel sie lehrten, sondern sie lehrten sie, weil sie wahr war. Aus ihrer innern Wahrheit müssen die schriftlichen Wahrheiten erklärt werden und alle schriftlichen Ueberlieferungen können ihr keine innere Wahrheit geben, wenn sie keine hat". Hat Lessing damit auch das formale Princip des Protestantismus allzurasch fast Preis gegeben, so betont er um so schärfer das materiale in neuer Gestalt als den Beweis des Geistes und der

Kraft, so ist ihm der christliche Glaube oder die Religion Christi — wie auch die neueste rationalistische Theologie wieder redet — „ein unmittelbares, im Gemüthe gehegtes, in Liebe sich erweisendes, in seiner Seligkeit sich selbst verbürgendes Leben". Das Princip des Christenthums ist Lessing nicht die heilige Schrift, sondern das mündliche Urevangelium, die regula fidei. Das Christenthum ist ihm ein mächtiges universales Princip und insofern weltgeschichtliche Macht, aber die ewigen Wahrheiten sind doch nicht die Heilswahrheiten, sondern nur allgemeine Ideen der Liebe, der Humanität, der Toleranz u. s. w. In seiner „Erziehung des Menschengeschlechtes" hat Lessing eine Religionsphilosophie gegeben, die zum Theil an die alexandrinischen Theologen, besonders den Paedag. des Clemens Alex. anknüpft, und einen weitern Schritt über die Aufklärungstheologie hinaus gethan, indem er hier die Geschichte der Menschheit unter die Erziehung Gottes stellt, der die Menschheit durch das Kindesalter des alten Bundes, durch das Knabenalter des Christenthums in das Mannesalter, die Zeit des neuen, ewigen Evangeliums führt, wo der Mensch das Gute um des Guten willen thun und alle Offenbarung erkannte Vernunftwahrheit sein wird. Christus ist ihm auch hier nur der zuverlässige Lehrer der Unsterblichkeit, doch bleibt die Lehre von der Dreieinigkeit und auch der Genugthuung in gewissem Sinne stehen, aber zum Abschlusse war dieser große Genius mit seinem Denken nicht gekommen, wenn auch seine Seele sich ganz jenem ewigen Evangelio geweiht hatte, das doch nur ein mattes Abbild des wirklichen war. Das Christenthum, wie überhaupt das religiöse Leben, ist von Lessing nur einseitig erfaßt, wohl als das universale, aber nicht in gleicher Weise als das centrale und absolute Princip. Der Sinn für die innerste Tiefe der heiligen Geschichte und der Geschichte überhaupt blieb ihm doch mehr oder weniger verborgen, aber seine Kritik hat der richtigen Auffassung der heil. Schrift den Weg gebahnt und indem er jene großen Ideen der Humanität, der Liebe, der Toleranz, sowie der göttlichen Erziehung mit aller Kraft und mit sittlichem Ernste hervorhob, hat er das Christenthum in seiner geistigen und sittlichen Erhabenheit einem Geschlechte vorgehalten, das sonst leicht in die

Tiefe des französischen Unglaubens gesunken wäre. Das Christenthum als höchste geistige und sittliche Macht, als Religion der Humanität zur Geltung zu bringen war auch die Aufgabe Herder's, wiewohl durch ihn auch die heilige Schrift nach ihrer poetischen Bedeutung und ihrem reinmenschlichen Charakter in das Licht gestellt wurde. — Es sind die ersten Versuche, Christenthum und Cultur zu versöhnen, doch ist zu bedauern, daß diese großen Männer das Christenthum nicht in seiner Tiefe erfaßten; denn die nächste Folge war nur, daß diese Anschauungen, die dem Christenthum nicht sein volles Recht gaben, eine großartige Darstellung fanden in den meisten Literaturwerken der Zeit und sich so dem deutschen Volke einpflanzten, daß sie allmählich die Natur einer neuen Weltanschauung annahmen und das positive Christenthum mehr und mehr verdrängten, indem sie wie ein neues Evangelium die Herzen gewannen, ja daß sie das religiöse Leben selbst mehr oder weniger verkehrten, indem sie dasselbe in einen Cultus des Genius, einen Cultus des Schönen, höchstens in das sittliche Leben aufgehen ließen. Wieder ringt in dieser Zeit der Genius der classischen Welt um das Herz des deutschen Volkes und seine geistigen Führer, besonders die Dichter, geben sich ihm mit ganzer Seele hin, oft mehr als dem Christenthume, so daß neue, größere Gefahren für die Kirche auftauchten; es war nicht allein die classische Form, die man nachahmte, sondern mit der Form drang doch auch der antike Geist in die Kunstgebilde ein, wenn auch die Seele derselben meist christlich bleibt. An nationalem Gepräge hat die deutsche Kunst damit nicht gewonnen; der Hauptrepräsentant dieser Richtung, Göthe, hat deshalb nie die volle Popularität gewinnen können und der Gegensatz zwischen Cultur und Christenthum ist dadurch nur schärfer geworden. Ist auch dieser Geist allmählich wieder überwunden worden in der folgenden Periode, nachdem er vielfache Früchte getragen, so war es doch von hoher Bedeutung, daß der Ernst des Lebens und der sittlichen Aufgaben gleichzeitig in den Vordergrund gedrängt wurde, daß die deutsche Philosophie wieder an die höchsten Fragen anknüpfte und den geistigen Entwicklungsproceß wieder in anderer Weise in Bewegung setzte.

Eine neue Philosophie tauchte mit Kant in Deutschland auf, zwar noch eine Philosophie des Subjectivismus dem Charakter der Periode gemäß, aber doch eine Philosophie, die einer neuen Zeit die Wege bahnte. Sie steht noch mitten in der Periode der Aufklärung und bringt dieselbe zu einem gewissen Abschlusse, aber auch sie tritt, wie Lessing, die Aufklärung in ihrer Negativität unter die Füße. Kant selbst hat seine That treffend mit der des Kopernikus verglichen; denn wie dieser es wagte, „auf eine widersinnige, aber doch wahre Art" die beobachteten Bewegungen nicht in den Gegenständen des Himmels, sondern in ihrem Zuschauer zu suchen, so hat auch Kant den Satz, daß die Gegenstände sich nach unsern Begriffen richten, umgekehrt; dabei kündigt sich sein System, wie Ulrici[85]) richtig bemerkt, schon insofern als ein bedeutsamer Fortschritt im Entwicklungsprocesse der Philosophie an, als es, ganz wie die Sokratik, nicht bloß ein neues Princip aufstellt, sondern zugleich alle Principien der bisher aufgetretenen Systeme in sich zusammenfaßt. Dem den Geist leugnenden Materialismus stellt Kant die Freiheit und Autonomie des Ich, dem die materielle Welt zuletzt übersehenden Idealismus das receptive Verhältniß des Ich zur Welt gegenüber und, um vor neuen Irrwegen zu bewahren, prüft er vor Allem das menschliche Erkenntnißvermögen und seine Kraft und kommt zu dem Ziele, daß wir das Ding an sich, das Noumenon, also das Absolute nicht zu erkennen und darum auch eine Wissenschaft des Absoluten nicht zu erlangen vermögen; denn die theoretische Vernunft ist den Schranken der Sinnenwelt unterworfen. Die drei Ideen der Vernunft, die Idee der Seele, der Welt oder des Alls und die Gottesidee werden nicht durch die Erfahrung erlangt, sind nur als Gegenstände reiner Anschauung für die Vernunft da, welcher sie sich mit Nothwendigkeit darstellen. Die Idee der Seele ruht auf dem psychologischen Paralogismus, die des Weltganzen auf den kosmologischen Antinomien, die Idee Gottes oder das theologische Ideal auf den unhaltbaren ontologischen, kosmologischen und physikotheologischen Argumenten.

---

[85]) Ulrici, Geschichte und Kritik der Principien der neuern Philosophie, S. 295.

Reißt Kant scheinbar hier den Tempel der menschlichen Weisheit nieder, so baut er ihn doch auf diesen Trümmern wieder auf, indem er uns in das eigene Gewissen führt und aus ihm unsere Freiheit uns erkennen lehrt. Da aber die menschliche Freiheit ihr Ziel nach dem höchsten Gute richtet, so folgt aus der Autonomie des Willens, welcher das höchste Gut als die vollendete Tugend zu gewinnen trachtet, mit Nothwendigkeit die persönliche Fortdauer und als Garantie für dieselbe die Existenz des persönlichen Gottes. Das Absolute ist hier in seiner Existenz zwar ganz abhängig gemacht vom Ich und es wird dieser Gott Kant's darum auch nicht so lebendig und offenbarungskräftig, wie das religiöse Bedürfniß ihn fordert, aber doch ist damit der ewig gültige Beweis für diese höchste Idee gefunden; denn wider den Atheismus gibt es zuletzt keinen andern schlagenden Beweis, als das untrügliche Wort Gottes und die eigene Erfahrung im Herzen und Gewissen. Es war hiermit für den Glauben wieder eine höhere Position gewonnen und zugleich ein bedeutungsvolles Zeugniß für die Nothwendigkeit des Glaubens; denn die Philosophie Kant's ruht nicht auf einem wirklichen Wissen, sondern auf einer innern Gewissenserfahrung oder eben auf dem Glauben. Sie ist ein Widerhall des Wortes aus des Herrn Munde: „Das Reich Gottes ist inwendig in euch“! und nicht denkbar ohne jenes materiale Princip der Reformation, es ist nur eine neue Form desselben. Wie tief das religiöse Princip diese Philosophie durchwaltet, geht aus der feinen Bemerkung Erdmann's[86]) hervor: „Die Kritik der theoretischen Vernunft führt auf das Ideal eines allerrealsten Wesens, die Kritik der praktischen Vernunft auf das ursprüngliche höchste Gut, welches als der Grund des abgeleiteten höchsten Gutes (d. h. der Uebereinstimmung zwischen Tugend und Glückseligkeit) zu denken ist, endlich die Kritik der Urtheilskraft schließt mit der Idee eines allweisen Urhebers der zweckmäßigen Ordnung im natürlichen und geistigen Universum. Alle jene Werke haben also zu ihrem eigentlichen Schlußpunkt (und deshalb wohl auch

---

86) Erdmann, Entwicklung der deutschen Speculation seit Kant. Bd. 1. S. 219.

zum verborgenen Ausgangspunkt) den Begriff der Gottheit". Wie tief aber auch insbesondere auf den Charakter der Philosophie Kant's der vorausgesetzte, einseitige Begriff der Religion, die mit dem Begriff der Moral zusammenfällt, gewirkt hat und wie sehr auch diesem großen Denker die religiöse Richtung der Zeit anhaftet, bedarf keines Beweises. Aus diesen Gründen konnte er auch dem positiven Christenthume, mit dem er sich in seiner „Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft" auseinander zu setzen sucht, nicht wirklich gerecht werden, und doch hat er eine erste speculative Begründung des Christenthums versucht und bedeutsame Anregungen gegeben.

Durch sein eignes Princip wurde Kant in das Problem des Bösen hineingeführt und hat hier Zeugniß ablegen müssen für die Wahrheit der christlichen Lehre von der Sünde. In der erwähnten Schrift spricht er Gedanken aus, die ein leichtfertig denkendes Geschlecht erbeben machen mußten in Sätzen wie diese: „Der Mensch ist von Natur böse. Daß in ihm ein solcher verderbter Hang, ein solches radicale Böse gewurzelt sei, lehrt alle Erfahrung. Der Grund dieses Bösen kann nicht in der Sinnlichkeit des Menschen und den daraus entspringenden natürlichen Regungen liegen, das würde den Menschen zu einem bloß Thierischen herabziehen. Die Bösartigkeit der menschlichen Natur ist Verkehrtheit des Herzens und ihre Wurzel ist zu suchen in einer intelligibeln That, die vor aller Erfahrung liegt. Die Wiederherstellung der ursprünglichen Anlage zum Guten kann im Menschen nicht geschehen durch allmähliche Reform, solange die Grundlage der Maximen unlauter bleibt, sondern muß durch eine Revolution in der Gesinnung des Menschen bewirkt werden und er kann nur ein neuer Mensch werden durch eine Art von Wiedergeburt als durch eine neue Schöpfung und Aenderung des Herzens" [87]). Hätte Kant die Sünde ebenso tief in seinem Herzen erfahren, als er sie mit seinem Geiste in ihrem Wesen erfaßt hat, so würde er auch die Nothwendigkeit der Versöhnung und Erlösung

---

[87]) Kant, die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 2. Aufl. S. 26 ff.

der Menschheit nicht haben leugnen können; sein innerer Herzensstand bedingte es, daß er nur also fortfahren konnte: „Diese innere Revolution geschieht, wenn der Mensch den obersten Grundsatz seiner Maximen, wodurch er ein böser Mensch war, durch eine einzige unwandelbare Entschließung umkehrt und hiermit einen guten Menschen anzieht. Dann ist er auf dem Wege einer beständigen Fortentwicklung vom Schlechten zum Bessern und so wird er wieder Gott angenehm“ [88]). Doch aber vollzieht sich auch nach ihm diese Wiedergeburt im Menschen durch Christus, und das Christenthum selbst erscheint ihm groß als das Wunder der Wiedergeburt; denn Christus ist ihm, wenn auch nicht der Versöhner und Erlöser, doch das Ideal der gottwohlgefälligen Menschheit, indem er durch Lehre und Leben den Sieg des guten Princips über das böse herbeigeführt hat [89]). Kant erscheint daher auch um des radicalen Bösen willen die Offenbarung Gottes als nothwendig und er gibt den Rationalisten Folgendes zu bedenken: „Der Rationalist muß sich, vermöge seines Titels, von selbst schon innerhalb der Schranken der menschlichen Erkenntniß halten. Daher wird er als Rationalist nie absprechen und weder die innere Möglichkeit der Offenbarung überhaupt, noch die Nothwendigkeit einer Offenbarung als eines göttlichen Mittels zur Introduction der wahren Religion bestreiten; denn hierüber kann kein Mensch durch Vernunft Etwas ausmachen [90])“. Ist auch Kant, sofern es sich um die bloße theoretische Erkenntniß handelt, in seinem Urtheil über die Wunder und andere göttliche Geheimnisse zurückhaltend, mehr als seine Nachfolger, so ist doch das praktische Interesse immer maßgebend und wird von diesem aus das Positive meist bei Seite geschoben; das moralische Moment, die Autonomie und die Freiheit des Ich, der Subjectivismus bleibt die herrschende Macht, vor der das Werk Gottes zurücktreten muß; daher sein geringschätziges Urtheil über das Gebet und die Gnadenmittel. Die h. Schrift deutet er nur moralisch aus.

---

88) a. O. S. 54 ff.

89) a. O. S. 75 ff.

90) a. O. S. 232.

So ist auch in Kant ähnlich wie in Lessing eine Doppelnatur; nach der einen Seite hat er dem sog. Vernunftglauben eine philosophische Begründung gegeben und steht er selbst noch mitten in der Aufklärung; nach der andern Seite hat er der Aufklärung erst einen positiven Inhalt verliehen, indem er die erhabene Ideentrias: Freiheit, Unsterblichkeit und den persönlichen Gott wiedereroberte; er hat aber auch unsere Nation aus der ägyptischen Erschlaffung in die freie, einsame Wüste der Speculation geführt und ihr das energische Gesetz vom heiligen Berge gebracht; in das verheißene Land selbst führen konnte er sie nicht. Die Theologie empfing durch Kant tiefwirkende Anregungen; die negative Seite fand mit Anerkennung der Ideentrias ihren Ausdruck in der rationalistischen Theologie eines Paulus, Henke, Stäudlin, Ammon, Röhr, Wegscheider u. A., welche den Inhalt der kirchlichen Lehre im moralisch-subjectiven Sinne verflüchtigte und die menschliche Vernunft über die göttliche Offenbarung, die menschliche Freiheit über die göttliche Gnade setzte, aber den sittlichen Ernst des Führers zu bewahren suchte. Die Eingrenzung der theoretischen Vernunft in ihrem Urtheil über die göttliche Offenbarung, wie sie Kant vollzogen, und seine Lehre vom radicalen Bösen bot der auftauchenden supranaturalistischen Theologie, wie sie von Flatt, Storr, Süßkind u. A. repräsentirt wurde, Anknüpfungspunkte für die Begründung der Möglichkeit und Nothwendigkeit der Offenbarung, insbesondere zum Zweck der Verkündigung oder persönlichen Erwerbung der Sündenvergebung in Christo. Während des harten Kampfes dieser theologischen Parteien schritt aber die philosophische Bewegung weiter fort.

In J. Gottl. Fichte (1762—1814) fand die Philosophie des Subjectivismus ihren Höhepunkt und Abschluß, wenn auch in der zweiten Periode seiner Entwicklung schon die Keime der neuen Philosophie ruhen, wie Schelling diese Stellung Fichte's in folgenden Worten vortrefflich bezeichnet hat: „Fichte ist die philosophische Blüthe der alten Zeit und insofern ihre Grenze. Sie liegt wissenschaftlich ausgesprochen in seinem System, welches in dieser Hinsicht ein ewiges und dauerndes Denkmal bleiben wird. Hat ihn die Zeit gehaßt, so war es,

weil sie die Kraft nicht hatte, ihr eigenes Bild, welches er kräftig und frei entwarf, im Reflexe seiner Lehre zu sehen". Fichte ist eine jener erhabenen Heldengestalten, die uns unmittelbar an das Geschlecht jener Heroen erinnern, welche an den Mauern des hohen Ilium kämpften. Sein innerstes Wesen war Kampf und Kraft zum Kampfe; eine Charakterstärke, die auch den Streit mit einer Welt aufzunehmen im Stande war. In diesem Gefühle der eigenen Kraft und der weltüberwindenden Stärke des Ich sprach er, die Gedanken Kant's weiter verfolgend, das kühne Wort aus: „Das Ich ist Herr des Alls und das Princip aller Dinge und das Nicht-Ich oder die Welt von ihm absolut abhängig; denn es ist ursprünglich nur Eine Substanz, das Ich; dieses Ich als handelndes Ich ist das unendliche Streben, die Schranken der Welt zu überwinden". So ist ihm die Welt nur das versinnlichte Material der Pflicht und Gott nur die sittliche Weltordnung. Der Ernst der Pflicht und diese Erhabenheit der Aufgabe mußte die Geister in sich selbst vertiefen und über sich selbst erheben und dem Willen durch die Macht der Begeisterung eine Energie verleihen, die zu großen Thaten sich stählte, Thaten, die zur Reife kamen in dem Kampfe gegen den fremden Unterdrücker des deutschen Volkes; eine innerlich erneuernde und nachhaltige Kraft konnte aber nur der neuerwachende Glaube verleihen, zu dem auch Fichte in seinem Denken später fortschritt und für den er sein Volk begeisterte.

Steht Fichte in seiner frühern Periode in einem entschiedenen Gegensatze gegen den christlichen Glauben, ist ihm hier sogar von den drei Ideen Kant's nur das autonome Ich geblieben und von allem Glauben nur der Glaube an eine moralische Weltordnung, welche Ueberzeugung er in folgenden Worten ausspricht: „Jeder Glaube, der mehr enthält, als den Begriff der moralischen Weltordnung, ist mir ein Greuel und eines vernünftigen Wesens höchst unwürdig", so treibt der Ernst der persönlichen Erfahrung und die große Noth der Zeit diesen erhabenen Denker zu dem erst so schmählich verachteten Christenthume zurück; denn an dem kalten Herzen jener moralischen Weltordnung konnte seine große Seele den Frieden nicht finden. Hatte er in seiner „Kritik der Offenbarung" schon die

objective Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit der Offenbarung und des Wunders erwiesen, so tritt er nun dieser Gottesoffenbarung in Christo selbst näher; er glaubt die Zeit gekommen, dem johanneischen Christenthume Bahn zu brechen und versenkt sich mit Andacht in das Evangelium der heiligen Liebe; in seinem Hause hat er sich mit seiner Familie erquickt an dem Gesange der alten heiligen Lieder der Kirche und als ein wahrer Priester des Hauses seinen Hausgenossen in Hausandachten das Wort der Schrift ausgelegt und hat diesen seinen Glauben dem Volke verkündet in seiner „Anweisung zum seligen Leben". Gott ist ihm zwar auch hier nicht Person, sondern das Ewig-Eine, das unendliche Denken, dessen ewiger Gedankeninhalt das Universum ist, aber doch hat er auch auf diesem pantheistischen Wege die unendlichen Tiefen des Evangeliums einem oberflächlichen Geschlechte erschlossen. Die Logoslehre war ihm die Lehre von einer ewigen Selbstoffenbarung Gottes, welche als solche von Ewigkeit zu Gottes Wesen gehörte, aber, wohl besonders durch Schleiermacher angeregt, schritt er über den kategorischen Imperativ und den moralischen Standpunkt Kant's hinaus, denn, sagt er, eine Philosophie, welche nichts Höheres kenne als Sittlichkeit, sei nicht zu Ende gekommen, weil die Sittenlehre, wie sie die Rechtslehre unter sich, so die Religions- oder Gotteslehre über sich habe. Ueber diesen Standpunkt des bloßen Moralismus führt die Religion hinaus, wo an die Stelle der ernsten Pflicht die Lust und der Genuß getreten ist, und die insofern die größte Analogie hat mit dem Kunstgenusse, wie Fichte sagt: „Leben ist Liebe und daher ist Leben und Seligkeit Eins und dasselbe. Das wahrhaftige Leben liebt nur das Eine und Ewige, Gott; das Scheinleben das Veränderliche, die Welt". Mit ergreifender Wahrheit schildert er den seligen oder unseligen Zustand der Seele und schließt mit den Worten: „So irrt der arme Abkömmling der Ewigkeit, verstoßen aus seiner väterlichen Wohnung, immer umgeben von seinem himmlischen Erbtheile, nach welchem seine schüchterne Hand zu greifen bloß sich fürchtet, unstät und flüchtig in der Wüste umher, allenthalben bemüht sich anzubauen, zum Glücke durch den baldigen Einsturz jeder seiner Hütten erinnert, daß er nirgends Ruhe finden wird als in seines Vaters

Hause". Das Element dieses Lebens in Gott findet Fichte freilich im Gedanken, aber der Gedanke ist ihm fast dasselbe, was nach der christlichen Lehre der Glaube ist. Wie er dieses Denken faßt, wird aus Folgendem klar: „Ob der Lüsternheit, dieses oder jenes gar Mancherlei zu lieben und weil die Seele allenthalben zu Hause sein will, ist sie nirgends zu Hause. Diese Zerstreutheit ist unsere eigentliche Natur und in ihr werden wir geboren. Aus diesem Grunde nun erscheint die Zurückziehung des Gemüthes auf das Eine als Sammlung des Gemüthes, als Einkehr in sich selber und als Ernst im Gegensatze des scherzenden Spieles, welches das Mannichfaltige des Lebens mit uns treibt, und als Tiefsinn im Gegensatze des leichten Sinnes, der, indem er Vieles zu fassen sucht, Nichts festiglich faßt. Dieser tiefsinnende Ernst, diese strenge Sammlung des Gemüthes und Einkehr in sich selber ist die einzige Bedingung, unter welcher das selige Leben an uns kommen kann. Das Sterbliche muß sterben, nur durch den Tod hindurch dringt die Seele in das Leben; wo das wahre Leben beginnt, stirbt es in dem Einen Tode für immer und für alle Tode in die Unendlichkeit hinaus, die im Scheinleben seiner warten" [91]). Sein Zeitalter bezeichnet Fichte in den „Grundzügen der gegenwärtigen Zeit" als das Zeitalter der vollendeten Sündhaftigkeit, doch ahnt er das Anbrechen einer neuen Epoche, aber sie kann nur kommen, wenn man sich selbst vergißt, wenn man sich von der Religion, vom Christenthume durchdringen läßt. Vom Christenthume legt Fichte das schöne Zeugniß ab: „Die Bilder und Formeln der christlichen Religion, die dasselbe sagen, was allein auch wir sagen können, und welche es überdieß mit derselben Bezeichnung sagen, mit der auch wir es sagen können, weil dies die passendste Bezeichnung ist — diese Bilder und Formeln sind zuerst ausgeleert, sodann laut verhöhnt und zuletzt der stillschweigenden Verachtung Preis gegeben worden. Wir sind aber mit unserer ganzen Zeit und mit allen philosophischen Untersuchungen auf den Boden des Christenthums niedergestellt und von ihm ausgegangen; es hat auf die mannichfachste Art in unsere ganze Bil-

91) G. Fichte, Anweisung zum seligen Leben. Vorl. 1.

bung eingegriffen und wir würden insgesammt schlechthin Nichts von alle dem sein, was wir sind, wenn nicht dies mächtige Princip in der Zeit vorangegangen wäre" [92]). In seinen „Vorlesungen über die Staatslehre 1813" tritt er dem positiven Christenthume noch näher, indem er auf dem Gebiete des Geistes Wunder anerkennt als Producte oder Selbstdarstellungen des als weise und liebende Vorsehung gedachten Gottes. Die Fortschritte der Weltgeschichte vollziehen sich nach ihm durch berufene Persönlichkeiten, Organe der schöpferisch wirkenden Gottheit; in ihnen ist geistige Natur und die Vernunft waltet in ihnen als Instinkt mit unwiderstehlicher Macht. Jesus war schon durch sein Dasein, ohne Acte des Willens und der Reflexion Bürger des Himmelreiches und so ist sein Dasein das größte Wunder im ganzen Bereiche der Schöpfung. Sein Wille ging auf und war gefangen in einem höheren Willen; er wurde dessen Werkzeug; er wußte und wollte selbst seine Bestimmung, Richter des Himmelreiches zu werden und war durch sein Sein über Alle machtvoll. Die Menschheit konnte nur durch eine vorhergegangene Freiheit das Bild ihrer Bestimmung haben und doch, wie sie ist, kann ihr die Freiheit werden nur durch dieses Bild. So entsteht ein Zirkel: die Freiheit setzt voraus das Bild, das Bild setzt voraus die Freiheit. Dieser Zirkel löst sich nur so, daß das Bild einmal Sache, Realität sei, schlechthin ursprünglich, von Grnnd anfangend, in einer Person sich verwirklichend. Dieses nun geschah in Jesus; er ist durch seine Ursprünglichkeit einzig. Alle, die in das Himmelreich kommen, gelangen dazu nur durch ihn, durch das Bild, welches er aufgestellt hat für das ganze Geschlecht; denn Alle sollen wiedergeboren werden durch ihn, während er der Erste und der geborene Sohn ist [93]).

Wir sehen, daß Fichte in seiner spätern Periode über den Subjectivismus mächtig hinweggeschritten ist; es kündet sich in ihm schon das Wogen und Wehen eines neuen Geistes an, ja, er steht selbst schon am Eingange der neuen Epoche; mit dem Princip der Liebe, das er neu entdeckt oder von Neuem

---

92) Fichte, a. O. Vorl. 1.

93) Vgl. die ausführliche Darstellung bei Dorner, a. O. S. 758 ff.

aus dem Evangelio schöpfte, hat er den Quell eines neuen Lebens erschlossen und den Zugang zu dem Gotte des Heils wieder eröffnet. So berührt er sich mit den Männern, die in der Zeit des Vernunftglaubens und der Aufklärung einsame Zeugen Christi waren und das Recht des Glaubens und die Wahrheit der göttlichen Offenbarung zu retten suchten, Hamann, Claudius, Lavater und auch Jacobi.

Eine mittlere Stellung nimmt Jacobi (1743—1819) ein als Vertreter der Glaubensphilosophie. Er ist eine tief religiöse Natur und kennt darum keinen höhern Zweck der Wissenschaft als Gott zu suchen und zu finden. Die Demonstration führt nach ihm nur zum Weltganzen, nicht zu einem extramundanen Urheber der Welt, da der demonstrirende Verstand immer nur vom Bedingten zum Bedingten, nicht zum Unbedingten fortschreiten kann. Wie ihm die Sinneswahrnehmungen unmittelbar gewiß sind, so gibt es ihm auch eine unmittelbare Ueberzeugung vom Uebersinnlichen im Glauben oder in der Vernunft. „Es lebt, sagt er, in uns ein Geist unmittelbar aus Gott, der des Menschen eigentlichstes Wesen ausmacht. Wie dieser Geist dem Menschen gegenwärtig ist in seinem höchsten, tiefsten und eigensten Bewußtsein, so ist der Geber dieses Geistes, Gott selbst, dem Menschen gegenwärtig durch das Herz, wie ihm die Natur gegenwärtig ist durch den äußern Sinn. Kein sinnlicher Gegenstand kann so ergreifen und als wahrer Gegenstand unüberwindlicher dem Gemüthe sich darthun, als jene absoluten Gegenstände, das Wahre, Gute, Schöne, Erhabene, die mit dem Auge des Geistes gesehen werden können. Wir dürfen die kühne Rede wagen, daß wir an Gott glauben, weil wir ihn sehen, obwohl er nicht gesehen werden kann mit den Augen dieses Leibes. Es ist ein Kleinod unsers Geschlechts, das unterscheidende Merkmal des Menschen, daß ihrer vernünftigen Seele diese Gegenstände sich erschließen. Mit heiligem Schauer wendet der Mensch den Blick in jene Sphären, aus welchen allein Licht fällt in das irdische Dunkel" [94]. Am Spinozismus weist er nach, wie alle Demon-

[94]) Vgl. Jacobi an Fichte S. 45 f. „Gott lebt in uns und unser Leben ist verborgen in Gott. Wäre er uns nicht auf diese Weise gegen-

stration des Absoluten zu Fatalismus und Atheismus führen müsse und schaudernd vor dieser Consequenz findet er die Gewißheit des Göttlichen im Glauben. Der Gegensatz zwischen Wissen und Glauben ist wohl in wenigen Persönlichkeiten so Fleisch und Blut geworden, als in Jacobi [95]). Zwischen dem Spinozismus, der in dieser Zeit in den Geistern wieder lebendig wird und ihm selbst von reintheoretischem Standpunkte aus als die einzig consequente Philosophie gilt und dem des Göttlichen unmittelbar gewissen Glauben schwankt dieses edle Gemüth hin und her. Der Unzulänglichkeit alles menschlichen Philosophirens gewiß bleibt er doch „ein Heide mit dem Verstande und mit dem Herzen ein Christ"; denn „Licht ist in meinem Herzen, aber sowie ich es in den Verstand bringen will, erlischt es". Hat er auch diesen Dualismus nicht zu überwinden vermocht, so kennt er doch einen Kampf für die heiligsten Güter und hat ihn gekämpft, wo andere Denker, wie Fichte und Schelling, die Heiligthümer Preis gaben [96]); er hat die Oede und Leere des Atheismus und Pantheismus in seiner Seele gefühlt und ruft im Hinblick auf diese Weltan-

---

wärtig, unmittelbar gegenwärtig durch sein Bild in unserm innersten Selbst; was sollte ihn uns kund thun"?

95) Mit Ernst und Inbrunst habe ich von Kindesbeinen an nach Wahrheit gerungen wie Wenige, habe mein Unvermögen erfahren wie Wenige — und mein Herz ist milde davon geworden — o, sehr milde, und meine Stimme ist so leise! Wie ich, als Mensch, ein tiefes Mitleiden habe mit mir selbst, so habe ich's mit Andern. Ich bin duldsam ohne Mühe; aber daß ich es ohne Mühe wahrhaft bin, kostet mir viel. Leicht wird über mir die Erde sein — in Kurzem", a. O. S. 39 f. „Ich bin nicht und ich mag nicht sein, wenn Er nicht ist! Ich selbst, wahrlich! kann mein höchstes Wesen mir nicht sein. So lehrt mich meine Vernunft instinktmäßig: Gott. Mit unwiderstehlicher Gewalt weiset das Höchste in mir auf ein Allerhöchstes über mir und außer mir; es zwingt mich das Unbegreifliche — ja das im Begriff Unmögliche zu glauben, in mir, außer mir, aus Liebe, durch Liebe", a. O. S. 30 f.

96) „Wer mit verderbender Hand die hohe und heilige Einfalt des Glaubens an den lebendigen Gott antastet, der ist ein Widersacher der Menschheit; denn keine Wissenschaft, noch Kunst, noch irgend eine Gabe wie sie Namen haben möchte, vergölte was mit ihm genommen würde", a. O. S. 53.

schauungen aus: „Wer Gott nicht sieht, für den hat die Natur kein Angesicht, ist sie ein vernunftloses, herz- und willenloses Unding, eine gestaltende düstere Ungestalt, eine gräßlich von Ewigkeit zu Ewigkeit nur Schein- und Schattenleben brütende Mutter Nacht — Tod und Vernichtung, Mord und Lüge, wo es taget" [97]). Mit stiller Andacht hat er gestanden vor dem Bilde des Erlösers; denn indem er sich versenkt in die Worte des Wandsbecker Boten: „Ein Erretter aus aller Noth, von allem Uebel; ein Erlöser vom Bösen; — ein Helfer, der umherging und wohlthat und selbst nicht hatte, wohin er sein Haupt legte! um den die Lahmen gehen, die Aussätzigen rein werden, die Tauben hören, die Todten auferstehen und den Armen das Evangelium gepredigt wird. Dem Wind und Meer gehorsam sind, — und der die Kindlein zu sich kommen ließ und sie herzte und segnete; der keine Mühe und keine Schmach achtete und geduldig war bis zum Tode am Kreuz, daß er sein Werk vollende; — der in die Welt kam die Welt selig zu machen, und der darum geschlagen und gemartert ward und mit einer Dornenkrone hinausging, ruft er aus: „Welch ein Bild! welch erhabene und rührende Contraste! Und welche Gewalt der Schönheit, der Huld und Majestät in den vereinigten Zügen dieses vollkommenen Ideals vereinigter Göttlichkeit und Menschheit" [98])! und bei Claudius' Worte: „Hast du je etwas Aehnliches gehört und fallen dir nicht die Hände am Leibe nieder? Man könnte sich für die bloße Idee wohl brandmarken und rädern lassen, und wem es einfallen kann zu spotten und zu lachen, der muß verrückt sein. Wer das Herz auf der rechten Stelle hat, der liegt im Staube, jubelt und betet an", bleibt der edle Denker still bewundernd vor der Gottinnigkeit dieser einfachen Christenseele, in welcher er die im Busen abgestrahlte Gottheit selbst erkennt, stehen, aber statt niederzufallen und anzubeten bringt er es nur zu diesen Worten: „Verdamme, wer es mag, solche Begeisterung und solche Zuversicht, ich verdamme sie nicht, sondern ich ehre sie,

---

97) Jacobi, von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung, S. 8.

98) a. O. S. 59 ff.

was ihr auch zufällig anhänge von unschuldigem und nur ihren reinen Grund nicht verderbendem Irrthume [99]); vor dem Christus in der Idee beugt sich auch seine Seele, aber seine historische Erscheinung kann er nicht fassen und doch muß er auf des Boten Worte: „Reite mir mal Courier auf einem gemalten Pferde und wenn es ohne Fehl gezeichnet wäre" beschämt antworten: „Augenscheinlich reitet er auf einem sehr lebendigen Rosse, das ihn trefflich von der Stelle bringt und Flügel hat. Oft habe ich ihn und Andere, die denselben Vortheil genießen, darum beneidet, habe gewünscht selbst einen Versuch zu machen und hätte ihn gemacht, wenn mir das Flügelroß nur hätte stehen wollen und ich hinaufgekommen wäre" [100]). Dennoch schließt er seine Schrift „von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung" mit dem Bekenntnisse: „Mit Wahrheit zeugte darum der Heilige von sich selbst, daß, so man ihn erkenne, man auch erkenne den Vater und daß, wer an ihn glaube, nicht glaube an ihn, sondern an den, von dem er ausgegangen sei. Christenthum, in dieser Reinheit aufgefaßt, ist allein Religion. Außer ihm ist nur Atheismus und Götzendienst. „Christus der Reinste unter den Mächtigen und der Mächtigste unter den Reinen, der mit seiner durchbrochenen Hand Reiche aus der Angel, den Strom der Jahrhunderte aus dem Bette hob und noch fortgebietet den Zeiten"! Wer mag bekennen, daß Er war und zugleich sprechen: „Es ist kein Gott, keine Vorsehung, keine waltende Liebe über dem lichtlosen Schicksal, dem blinden Ungefähr" [101])? Wer so lobpreisend vor dem Heiligen Gottes gestanden, der kann die Hand nicht wider Ihn erheben; ein edles und wahrhaftes Gemüth muß sich zuletzt beugen vor dem, der die Wahrheit ist; vor seinem Ende hat Jacobi gebetet, er hat Gott innig für die Gnade gedankt beten zu dürfen und die göttliche Gnade für seinen Schirm und seine Hoffnung erklärt.

Die Einseitigkeiten der Jacobi'schen Philosophie sind offenbar; wie er den Dualismus zwischen Glauben und Wissen

99) a. O. S. 61.

100) a. O. S. 102 ff.

101) a. O. S. 190 ff.

nicht überwinden kann, so auch nicht zwischen Gott und Welt; indem er bei der unmittelbaren Erfahrung stehen bleibt und die vermittelte Erkenntniß ausschließt, vermag er jenen Gegensatz nicht zu überwinden; damit hängt es auch zusammen, daß ihm der historische Sinn fehlt, weshalb er auch die innere Offenbarung über die historische, im Christenthum gegebene stellt und in den positiven Inhalt desselben nicht dringen kann. So ist seine Philosophie die Philosophie des Subjectivismus des Herzens, eine neue Form der Mystik. Aber hierin gerade liegt ihre Stärke und ihre Bedeutung; Jacobi hat den Quellpunkt aller Religion im Herzen, im Gemüthe wieder entdeckt und insofern ist seine Philosophie ein mächtiger Protest gegen die Philosophie des Verstandes, gegen die sog. Vernunftreligion, die das innerste Wesen der Religion außer Acht läßt. Der Theologie war durch Jacobi der Weg gebahnt, tiefer in das Christenthum zu dringen, als es der vulgäre Rationalismus vermochte, sei es auf supranaturalistischem oder rationalistischem Standpunkte, wie sich an Steudel, de Wette, Köppen u. A. zeigt. Der Uebergang zu Schleiermacher ist hier schon gegeben.

Den Standpunkt des Subjectivismus des Gemüths oder der Herzenserfahrung von den in Christo gegebenen Heilsthatsachen, ohne wissenschaftliche Vermittlung, vertreten auch Claudius, Hamann, Lavater, Jung-Stilling u. A. Den trefflichen Claudius (1743—1813) haben wir schon kennen lernen. Ein Mann des Volkes, der das Herz an der rechten Stelle hat, redet er im ächten Volkston, ohne Furcht und Zagen, oft mit einem unübertroffenen Humor von Allem, was ihm theuer und werth, von Liebe, Freundschaft, vom Vaterlande, von allem Guten und Großen, aber alle seine Worte sind von einem himmlischen Lichte durchglüht und werden begeistert, majestätisch und schwungvoll, so daß das ganze Feuer heiliger Liebe durchbricht, wenn er von Christo redet; denn in Ihm sieht er alles Wünschen und Sehnen des Herzens gestillt. Dabei ist er in seinem Fühlen, Denken und Reden so gesund und reinmenschlich, seine Zuversicht und sein Glaube so fest, sein ganzes Wesen so ursprünglich, daß sein Zeugniß, diese ungefälschte Sprache des Herzens, von tiefer Wirkung sein

mußte und noch ist. — Das Gleiche kann man nicht sagen von Jung-Stilling, aber durch seine Lebensgeschichte hat er auf die Führungen Gottes wieder achten gelehrt und in dieser Welt der Ahnung und Hoffnung viele Herzen gestärkt durch sein Wort. „Selig sind die das Heimweh haben, denn sie sollen nach Hause kommen“. Lavater ist groß durch die brennende Liebe, die dem Herrn Seelen zu gewinnen suchte auch unter den Feinden bis in den Tod. Der Glaube war ihm eine Magie, die jeder Mensch als eine Reliquie der ursprünglichen Herrlichkeit in sich trägt; Christus der Mensch, in welchem alle göttlichen Kräfte der Menschheit culminiren. Daher sucht Lavater auch die göttliche Wahrheit den Menschen menschlich nahe zu bringen als eine Wahrheit, die allein die höchsten menschlichen Bedürfnisse befriedige; er sucht den Gott der h. Schrift aus der Vernunft und dem Gewissen, aus dem Wesen der Menschen selbst zu erweisen als „einen Gott, der nicht wie der Gott der Philosophen unserer Zeit ein bloß unendliches, unbegreifliches, ungedenkbares — Jch weiß nicht was! — sondern, insofern er sich offenbart, eine anschaubare, positiv freihandelnde Person ist, ein menschlicher Gott, wie sich die menschlichen Bedürfnisse, welche durch die sichtbare Natur und die allgemeinen Gesetze derselben, durch ihren Mechanismus und ihre Produkte nicht hat befriedigen können, einen Gott wünschen mögen“ [102]), in dieser Weise sucht er die göttliche Offenbarung, Christum selbst als die Erfüllung des menschlichen Verlangens annehmbar zu machen auch den Ungläubigen, aber die Durchführung ermangelt der tiefern Begründung und wirklicher wissenschaftlicher Vermittlung. Es sind diese edlen Geister doch an Genialität und geistiger Kraft ihren Gegnern nicht ebenbürtig; sie suchen nur eine speculative Begründung des positiven Christenthums, aber sie finden sie nicht, so kräftig auch ihr Zeugniß sein mochte, weil sie im Subjectivismus, wie ihre Gegner, hängen bleiben, sie im Subjectivismus des Herzens, wie jene im Subjectivismus des Verstandes; deshalb verhallen ihre Stimmen, nachdem sie Zeugniß gegeben

---

102) Lavater, christlicher Religionsunterricht für denkende Jünglinge, S. 87. Diese Schrift ist zur Beurtheilung Lavaters sehr instructiv.

von dem wahren Heil, aber die feindselige Wissenschaft vermochten sie mit ihren Waffen nicht zu überwinden.

Einen weit mächtigeren Einfluß als diese edlen Zeugen Christi hatte auf die größten Geister seiner Zeit der tiefsinnige Magus im Norden, Hamann. Aehnlich wie Augustin erst nach schweren Verirrungen zur Höllenfahrt der Selbsterkenntniß hinabgestiegen und im tiefsten Innern des ewigen in Christo gegebenen Heils gewiß geworden, konnte er zeugen von dem, was er gesehen, und reden von dem, was er erfahren, in einer Zeit, die auf alle Stimmen lauschte, um Gewißheit zu finden. „Das Wort, welches auf seine Ruhestätte die Fürstin Gallitzin setzte: „Judaeis quidem scandalum, gentibus autem stultitiam“ ist, wie Kahnis treffend bemerkt, die beste Charakteristik und die beste Apologie seines Strebens. Eine knorrige Wundereiche war er, welcher die Winde des Zeitgeistes Orakel entlockten. Was er geschrieben hat, sind fliegende Blätter, welche er in seine Zeit warf. Und doch hat er geschrieben, als ob er nur für sich schriebe. Er prägte den mächtigen Gedanken, welche er in seine Zeit warf, in Hieroglyphen die Lebensgeister ein, durch welche sie bei ihm hindurchgegangen waren. Das seltsame Durcheinander seines Stils ist ein Abdruck des Ineinander aller Lebenskräfte, welches er für den Standpunkt der Wahrheit hielt. Ein Pan, wie ihn Jacobi nannte, sah er in der Einheit aller Gegensätze (coincidentia oppositorum) das Leben. Der Einheitspunkt der Gegensätze, die diese gewaltige Persönlichkeit behauchte, die Hypostase seines Daseins war der Glaube[103]“. An speculativem Tiefsinn überragt er wohl alle seine Zeitgenossen und hat die Besten derselben mit seinen Ideen befruchtet, aber er konnte für seine Gedanken nicht die wissenschaftliche Form finden und ist von Vielen mehr angestaunt als verstanden worden. Aber in seiner Grundanschauung, wenn sie auch noch das Gepräge des Subjectivismus trägt, liegt die Weltansicht der neuen Periode schon vorgebildet, das subjective Moment in der kühnen Selbstgewißheit seines Glaubens, durch welche Hamann hoch über der

---

103) Kahnis, der innere Gang des deutschen Protestantismus seit Mitte des vorigen Jahrhunderts, S. 54 f.

Fehde seiner Zeitgenossen steht und kampfesmuthig und siegesgewiß seine Keulenschläge gegen alle philisterhafte Geistesbeschränktheit richtet, gegen den Oelgötzen der Vernunft wie gegen den todten Buchstabenglauben, gegen die Trennung zwischen Natur und Geschichte oder Vernunft und Offenbarung, wie den Gegensatz zwischen Göttlichem und Menschlichem — das objective Moment in der Geltendmachung des Concreten und Geschichtlichen im Widerspruche gegen alle Abstractionen. Der Glaube ist ihm die höhere Einheit der Verstandeswidersprüche, das tiefste Erfassen der im innersten Gemüthe sich erweisenden göttlichen Offenbarung. Ohne diesen Glauben, dessen Wesen aus dem Tode der natürlichen Erkenntniß aufgeht, sagt er, ist die doppelte Offenbarung Gottes in Natur und Geschichte nicht zu verstehen; Schrift und Vernunft sind im Grunde eins, Wort oder Offenbarung Gottes. In der Dreieinigkeit findet er die Lösung aller Räthsel, ohne sie ist ihm kein Unterricht im Christenthum möglich. Gnade und Wahrheit müssen geschichtlich offenbart werden, was geschehen in Christo; alle Widersprüche sind durch das Fleisch gewordene Wort gelöst, durch die in Christo vollzogene Versöhnung. Gott ist Alles selbst oder das Selbst von Allem und alle menschliche Wissenschaft, Geschichte und Kunst sind nur Zeugniß und Siegel dieser Offenbarung. So ist Offenbarung und Natur, Schrift und Geist diesem tiefen Denker Eins. Die Aufgabe der folgenden Periode ist demnach in den Sehersprüchen des Magus aus Norden schon ausgesprochen, die Aufhebung des Gegensatzes zwischen Buchstabe und Geist, Verstand und Gemüth, Natur und Gott, Cultur und Christenthum; die Einheit muß zunächst innerlich erfaßt und erlebt werden, dann in Wissenschaft, Kunst und Leben zur Darstellung kommen.

Drittes Capitel.

Dritte Periode.

Die Periode des evangelischen Christenthums.

Ist es auch schwer und gewagt, eine Periode, in deren Entwicklung man selbst noch steht und deren Ziele von den

verschiedenen Parteien in entgegengesetzter Weise aufgefaßt werden, schon mit einem bestimmten Namen charakterisiren zu wollen, so muß doch der Verlauf des geschichtlichen Ganges und die Beziehung der Vergangenheit zur Gegenwart selbst schon die Eigenthümlichkeit der neuen Epoche darlegen. Da uns das Christenthum die absolute, centrale und universale Macht in der Geschichte ist und das Verhältiß der besondern Zeit zu dieser Macht die bestimmte Signatur gibt, so ist leicht zu erkennen, daß mit dem Schlusse des 18. Jahrhunderts, besonders auch in Folge der französischen Revolution und der aus ihr entstandenen Umwälzungen und Veränderungen des geschichtlichen Bestandes in Europa, eine neue Epoche anhebt nnd sich durch die bisher in allgemeinen Zügen geschilderte geistige, religiöse und wissenschaftliche Entwicklung vorbereitet hat. Die Periode des Subjectivismus ist zu Ende, überall sucht die Subjectivität wieder an das Allgemeine, an die geschichtlichen Mächte anzuknüpfen; das geschichtliche Leben der Völker ist nach langer Stagnation durch die gewaltigen Erschütterungen der Zeit in Fluß gekommen, aus schwerer Noth und harten Kämpfen sucht sich ein gesundes Volksleben zu entfalten, in welchem zuerst wieder das Volk selbst auf den Kampfplatz tritt und wie es seine Freiheit mit kühnem Muthe und mit dem Feuer einer edlen Begeisterung und Selbstaufopferung erkämpft, so streitet es nun auch um seine persönlichen Rechte und macht sich zu einem entscheidenden Factor des Gemeinwesens. Diese nationalen und politischen Kämpfe, später auch die socialen, drängen sich so mächtig hervor, daß in ihnen ein großer Theil der geistigen Kraft und des allgemeinen Interesses aufgeht, aber doch sind diese Kämpfe nicht der Herzpunkt unsers Jahrhunderts; es entfaltet sich in ihnen auch eine Seite jenes großen Werkes der Reform, die nur eine Consequenz des Christenthums und des reformatorischen Princips ist, der Freiheit in der Gebundenheit; ohne Gewaltthat und Unrecht pflegen große geschichtliche Processe sich nicht zu vollziehen. Das freie Staatswesen ist der Körper eines gesunden nationalen Lebens; zu einem gesunden Körper gehören aber nicht bloß gesunde Glieder, sondern vor Allen ein gesundes Herz; möge man auch die Adern nicht unterbinden; denn sie führen die Welle

des Lebens erst in die Glieder! Die Staaten fühlen sich meist selbst als die höchste Culturmacht und es hat vielfach den Anschein, als ob sie in unserm Jahrhundert die Stelle der Kirche für sich erobern wollten, so daß das Ideal eines großen Theologen der Verwirklichung nahe scheint, daß die Kirche in den Staat überzugehen habe. Nicht allein das Recht und die Sitte, sondern auch Wissenschaft nnd Kunst, ja sogar die Religion sind sein fast anerkanntes Herrschaftsgebiet, die Kirche ist unter seine Gewalt, oft eine despotische, gegeben und er will diese eminente Aufgabe nicht einmal immer lösen im Sinne des Christenthums, sondern oft im gegensätzlichen. Läge hierin vielleicht der Charakter unserer Zeit und in der Lösung dieser so gefaßten Aufgaben ihr Ziel? Wir sind nicht dieser Ansicht; diese Tendenzen sind nur Uebergangspunkte, die ein anderes vermitteln werden und dieses ist die freie Stellung der Kirche im freien Staate. So sehr man noch vor diesem Ziele zurückbebt, so gibt es doch weder für die Kirche noch für den Staat auf einem andern Wege eine Rettung, für die Kirche nicht, weil sie in dieser Abhängigkeit nicht nur von einer vielleicht wohlgesinnten, aber doch in ihren Wandlungen unberechenbaren Staatsgewalt, sondern von ihren decidirtesten Feinden ihre Lebenskraft verlieren muß, für den Staat selbst nicht, weil er mit der Unterdrückung der Kirche seine Wurzel zerreißt und zuletzt zur geistlosen Maschine werden würde.

Es sind noch andere Factoren, die sich unsers Jahrhunderts in hervorragender Weise bemächtigt haben. Wir reden zunächst nicht von den materiellen Interessen und ihrem Dienste, von der Herrschaft der Industrie, des Handels und der Gewerbe. Es sind auch hier großartige Veränderungen vorgegangen und nach dem äußern Anschein zu urtheilen ist unser Jahrhundert eher das Jahrhundert des Dampfes und der Maschinen als des evangelischen Christenthums. In den socialen Fragen erhebt sich eine Macht, die mehr dem Bestande der bisherigen Staatsordnung, als der Kirche Gefahr droht, so groß die Feindschaft der Masse und ihrer Führer auch meist gerade gegen das Christenthum ist. Aber wenn wir auch vor einer socialen Revolution ständen, so hat das Christenthum solche dennoch nicht zu fürchten; denn die Feindschaft gegen dasselbe

ruht nur auf blindem Vorurtheil und dieses pflegt oft rasch einer umgekehrten Stimmung Platz zu machen; das Christenthum hat schon schwerere sociale Fragen gelöst und in Wahrheit werden auch die gegenwärtigen nicht ohne dasselbe zu lösen sein. In diesen Fragen ruht auch nicht der klopfende Punkt des Jahrhunderts; auf den praktischen Materialismus, welcher größtentheils das Volk beherrscht, muß aber ein neues Leben folgen. Sollten wir hierin den Charakter unsers Jahrhunderts erkennen, so müßten wir selbst Materialisten sein und über unser Jahrhundert die Signatur des Unterganges setzen. Es ist ein anderer Factor, den wir im Auge haben, es ist die von aller Religion und allem Christenthum sich emancipirende Cultur. Dies ist die Tendenz Vieler und nicht der Schlechtesten in unserer Zeit, deren Losung die Freiheit von Allem, was geistig bindet, ist. Dieser mächtigen Strömung ist ganz besonders die realistische Richtung, welche in vielen Führern auf dem Gebiete der Wissenschaft, der Kunst und des Lebens herrscht, die Ursache, und, sagen wir es offen, vor Allem der gewaltige Fortschritt der naturwissenschaftlichen Forschungen, die in allen Gebieten des geistigen Lebens ihre Wirkung üben und die idealen Wissenschaften, auch die Philosophie, in den Hintergrund gedrängt haben, so daß sie die höchste Auctorität in Anspruch nehmen. Indem die Naturwissenschaften mit den materiellen Interessen Hand in Hand gehen und diesen in hohem Maße förderlich gewesen sind, steigert sich ihr Einfluß so sehr, daß sie fast herrschende Culturmacht zu werden drohen. Aehnliches hat die Menschheit wohl noch nicht erlebt, aber doch müßte man sehr kurzsichtig sein, wenn man sich soweit blenden ließe, daß man erwarten sollte, die Menschheit werde auf diesem Wege in neue Entwicklungsformen geführt werden. Den Charakter unserer Periode können wir auch hierin nicht finden. Diese Macht, sofern sie Culturmacht sein soll, ist nur eine eingebildete und angemaßte. Es ist anzuerkennen, daß die naturwissenschaftliche Methode auch auf andern Gebieten der Wissenschaft fruchtbringend wirken muß, aber in den Geisteswissenschaften ist auch diese Methode nur von bedingtem Werthe. Wenn sich aber die Naturwissenschaft anmaßt, die Wissenschaft par excellence zu sein, so

ist das nur eine Verblendung; sie will selbst erst eine wirkliche Wissenschaft der Natur werden und wird daran in alle Ewigkeit zu arbeiten haben; ein Urtheil über fremde Gebiete steht ihr nicht zu, sie liegen jenseit ihrer Grenzen. Will sie eine wirkliche Wissenschaft der Natur werden, so kann sie die andern Wissenschaften nicht entbehren. Das Christenthum hat eine Wissenschaft nicht zu fürchten, die Naturwissenschaft am wenigsten, da sein Inhalt nicht auf dem Gebiete der Natur liegt. Wirkliche Culturmacht kann aber die Naturwissenschaft niemals werden, da hierzu ideale Factoren gehören, die man in eine Wissenschaft der Natur nicht tragen kann, wenn man nicht auf diesem Wege den Cultus des Heidenthums erneuern will. Es wäre nur noch ein letzter Fall denkbar; unter der Führung der Naturwissenschaft könnte eine neue Form der Cultur gebildet werden, welche die bisherige Lebenswurzel der Cultur, die Religion, speciell unserer Cultur, das Christenthum, zerrisse und sich aus sich selbst herausgestaltete, oder es könnte sich eine neue Religion, doch nur eine Naturreligion, entfalten, welche zum neuen Factor des Culturlebens würde. Mag dieser Gedanke vielen geistigen Führern unserer Zeit nicht fern liegen, so erweist die Geschichte, daß eine Cultur, wenn wir den ersten Fall setzen, ohne Religion keinen Bestand hat, und, wenn wir den zweiten Fall setzen, daß, da diese Religion ihren Inhalt durch die Wissenschaft empfangen müßte, die Wissenschaft wohl eine herrschende Religion zerstören, aber nicht eine neue schaffen kann. Außerdem ist das Christenthum doch in unserer Zeit noch so mächtig, daß man es nicht beseitigen kann, ja, die Entwicklung unseres Jahrhunderts beweist, daß das Christenthum eine stärkere Gewalt über die Geister gewonnen hat, als es im vorigen Jahrhundert hatte. So wird man über das Christenthum nicht hinweggehen können und wollen; man wird zugestehen müssen, daß es die herrschende Macht in der Geschichte bleiben muß.

Demnach sind wir auf unsern Ausgangspunkt zurückgewiesen. Doch ist das große Dilemma zwischen Christenthum und Cultur nicht gelöst und nun erst stehn wir in den brennenden Fragen der Zeit; hier ist der fühlbare Herzschlag unseres Jahrhunderts, hier erkennen wir seine eigentliche Aufgabe.

Es gilt, wie wir schon oben angedeutet, nicht bloß eine Versöhnung der Cultur und des Christenthums vielleicht auf Kosten des positiven Christenthums, sondern die Aufgabe unserer Periode ist, das Christenthum zur einzigen und offenbaren Culturmacht zu erheben, was es seinem Wesen nach ist als centrales, absolutes und universales Princip des geistigen und natürlichen Lebens. Dieses Christenthum nennen wir das evangelische und deshalb unsere Periode die des evangelischen Christenthums. Als solche hat es nicht eine bloß äußerliche, sondern innerliche Herrschaft über die Geister, indem es als der die Menschheit erlösende und erneuernde Geist der Geschichte sich als die höchste Cultur= uud Lebensmacht erweist und in allen Formen des persönlichen und gesellschaftlichen Lebens durchgeistend, erneuernd und verklärend wirkt. Diese Aufgabe will unsere Arbeit zum Bewußtsein bringen nnd wir wünschten nur, sie besser lösen zu können. Hoffentlich treten größere Geister in die von uns vorgezeichnete Bahn. In dieser geschichtlichen Darstellung haben wir nur noch zu zeigen, wie die Wissenschaft in unserm Jahrhundert dieser Aufgabe zustrebt und wie wenigstens die Wissenschaft in unserer Periode schon die Zeichen des evangelischen Christenthums an sich trägt. Dasselbe auch in den Gebieten der Kunst und des sittlichen Lebens nachzuweisen würde erst die Aufgabe der spätern Untersuchungen sein. Wir können in Bezug auf die Geschichte der Wissenschaft auch nur Andeutungen geben.

An der Wende des Jahrhunderts hat Napoleon I. eine wahrhaft providentielle Stellung; selbst ein Kind der französischen Revolution hat er durch seine dämonische Gewalt den aus den Ufern gebrochenen Strom des politischen Lebens wieder in sein Bett zurückgedrängt, um mit seinem Gedanken einer Universalmonarchie dieselbe Revolution in fast alle Gebiete Europas zu tragen und den bisherigen geschichtlichen Bestand in allen Völkern auf furchtbare Weise zu erschüttern, so daß die bisherige Ordnung zusammenbrach und ein Neues sich erst erheben mußte aus den Ruinen. Es war diese mächtige Erschütterung nicht nur eine Probe für die Festigkeit und innere Gesundheit der bisherigen Verfassungen, sondern vor Allem eine Feuerprobe für das geistige und religiöse Leben, wie es sich bis

her entwickelt hatte; die Religion und Wissenschaft der Aufklärung hatte nun ihre innere Kraft zu bewähren, auch der Cultus des Genius, der in der Kunst seine Pflege fand. Es ist geschichtliche Thatsache, daß diese Bewährung sehr unzureichend war, daß Kampfesmuth und Tapferkeit, ausharrende Widerstandskraft in Deutschland kaum zu finden war, daß nur in Ländern, wo der Glaube noch stärker war, auch der Muth noch ungebrochen blieb, daß das deutsche Volk aus seinem innern Verfall erst durch die Schule der Trübsal und der Leiden wieder erhoben und gestählt wurde, daß es erst die Heldenkraft zu seinen Befreiungskämpfen gewann, nachdem es sich selbst und seinen Gott wieder gefunden, der in der schweren Noth ihm wieder nahe getreten. Auf die geistige Revolution folgte auch in Deutschland die politische, auf die religiöse die nationale Wiedergeburt. Wie Napoleon sein Volk mit Riesenkraft aus dem Strudel der Revolution riß und in Frankreich eine neue politische Ordnung schuf, die das Werk der Revolution zu einem gewissen Abschlusse brachte, so haben in Deutschland nicht allein die politischen Verhältnisse jene geistige Revolution gehemmt, vor welcher zuletzt Nichts bestehen blieb, sondern der Uebergang zu einer neuen Periode war durch große Geister schon angebahnt und wurde auf dem Wege der innern Entwicklung durch mächtige Führer vollzogen. Während sich das religiöse Volksleben, das nie ganz von der Theologie der Aufklärung überwunden war, immer mehr dem positiven Christenthume wieder zuwandte, ist dieser Uebergang auf dem Gebiete der Wissenschaft nicht so schnell vollzogen.

Ein bedeutsames Zeichen der Zeit ist die auftauchende Romantik. Zunächst nur eine auf das Ideale gerichtete poetische Stimmung, beherrscht diese Richtung doch den ganzen Menschen und erfüllt und treibt ihn mit der Macht der Religion. Erzeugt aus einem Mißbehagen an der Gegenwart sucht der romantische Geist das wahre Leben in der Nähe oder in der Ferne, versenkt sich in das Leben der Natur und fließt in seiner Empfindung mit diesem Naturleben so zusammen, daß dasselbe gleichfalls Seele gewinnt und in Sympathie dem suchenden Gemüthe sich zuneigt. Wie Antäus durch die Berührung mit der Mutter Erde neue Kraft gewann, so hat der

menschliche Geist durch jene innige Berührung mit der Natur sich auch neugekräftigt erhoben, hat er erst ein Verständniß für die Geheimnisse der Natur gewonnen, eine Fülle neuer Ideen. Aus dieser Vermählung des Geistes mit der Natur ist die Naturphilosophie und großentheils auch erst die neuere Naturwissenschaft geboren worden. So muß in der Wissenschaft der Subjectivismus zu Ende gehen, indem das Subject das Objective in sich aufzunehmen sucht. Aber die Natur steht mit der Geschichte im Bunde. Der romantische Geist erlangt auch für ihre Geheimnisse eine neue Einsicht, indem er sich liebend zuerst mit dem Gemüthe in die Geschichte versenkt und ihrer Stimme lauscht. Unzufrieden mit der Gegenwart schweift er in die Ferne, in die vergangenen Zeiten des eigenen Volkes und anderer Völker, deutet die Sprache und den Geist der Völker aus und erobert untergegangene Welten von Neuem für die menschliche Erkenntniß. Daß es besonders das Mittelalter war, die Zeit der deutschen Kraft und nationalen Größe in dem noch ungebrochenen christlichen Glauben des Volkes, dem sich die Romantik mit Vorliebe zuneigte, gab ihr wenn auch ein einseitiges, doch nationales Gepräge, weckte die Liebe zu deutscher Art und Sitte, deutscher Sprache und deutschem Denken, zu deutscher Frömmigkeit und Tapferkeit und bereitete die Auferstehung des deutschen Volkes in dieser und späterer Zeit mächtig vor. Neben diesem nationalen Zuge hat aber die Romantik die universale Richtung, die dem deutschen Geiste eine unermeßliche Bahn der Arbeit nnd des Ruhmes eröffnete. Mag diese romantische Richtung zunächst in der Poesie auch nicht so Großes geleistet haben, so hat doch die Kunst in allen ihren Gebieten von hier aus mächtige Impulse empfangen, die noch bis in die Gegenwart hineinwirken; mächtiger noch sind diese Wirkungen auf die Entwicklung der Wissenschaft gewesen, fast kein Zweig derselben ist davon ausgeschlossen, so sehr dies auch noch verkannt wird. Heben wir nur die bezeichneten Züge des romantischen Geistes, den neuerweckten Natursinn, den nationalen und universalen Charakter hervor, so wird man nicht verkennen mögen, daß sie der neuern Wissenschaft ihr eigenthümliches Gepräge gegeben und sie erst auf ihre Höhe geführt haben.

Wir schreiten weiter fort zu der Behauptung, daß dieser Geist der Romantik seinem Wesen nach ein religiöser, ja, ein christlicher Geist ist, ja, daß in ihm Religion nnd Christenthum erst zur vollen und allseitigen Entfaltung kommen und sich hier schon der Charakter der neuen Periode als der Periode des evangelischen Christenthums offenbare. Oder sind die Grundzüge der Romantik nicht dieselben, wie wir sie zuerst im Christenthum finden, als dem centralen, absoluten und universalen Princip, welches das gesammte geistige Leben beherrscht und durchdringt? Das nationale Moment fehlt auch dem Christenthum nicht; denn es will, wie die Natur so das Volksleben nicht zerstören, sondern in seinen Dienst stellen und verklären. Anfangs ist dieser christliche Geist zwar der Romantik noch nicht bewußt geworden; ja, ihre Führer tragen sich sogar zuerst noch mit dem Gedanken, als wahre Kinder ihrer Zeit, selbst eine neue Religion zu schaffen, wie Novalis es ausspricht: „Noch ist keine Religion, man muß eine Bildungsschule ächter Religion erst schaffen", oder wie selbst Schleiermacher zuerst mehr der Religion überhaupt eine Stätte in den Gemüthern zu bereiten und mehr für die Religion, als für das positive Christenthum unter den Verächtern zn werben suchte. Die Ideen ruhten noch unklar in den bewegten Gemüthern, wie das in neuen Epochen zu sein pflegt, bald sind Beide tiefer in das Christenthum eingedrungen und mit ihnen viele Genossen; die Noth der Zeit brachte die Ideen schnell zur Reife; wenn auch der Umsturz aller Verhältnisse Einzelne zur römischen Kirche hinüberführte, so sind das eben nnr die schwächern Geister gewesen. Wir haben hier überhaupt weniger die romantische Dichterschule im Auge, als die beiden großen Männer, welche die Heerführer der neuern Zeit wurden und von dem romantischen Geiste mächtiger ergriffen waren, als jene Dichter — Schleiermacher und Schelling.

Wir werden daher nun besonders die Entwicklung der neuern Philosophie und Theologie zu verfolgen haben. Auf den geschichtlichen Hintergrund dieser Epoche, die Zeit der deutschen Erniedrigung und der Befreiungskriege, brauchen wir nur noch einmal hinzuweisen; hier eröffnete sich für das deutsche Volk als solches nach langen Jahrhunderten wieder die Bahn

des geschichtlichen Lebens; ehe es ein einiges Volk werden konnte, mußte es sich alle Gebiete des geistigen Lebens wieder erobern. In dieser Arbeit war Fichte vorangegangen, indem er in seiner letzen Periode an die innere Wiedergeburt seines Volkes seine ganze Kraft einsetzte; in die Lösung dieser Aufgabe ist vor Allen Schleiermacher eingetreten.

Wir stellen Schleiermacher Schelling voran, weil in seiner Persönlichkeit sich noch klarer der Geist der neuen Periode offenbart und er ein bahnbrechender Genius in der Wissenschaft und im Leben zugleich war, ein gewaltiger Führer in den großen Kämpfen des deutschen Volkes, weil seine Stellung in der neuen Periode eine centrale ist und sein mächtiger Einfluß noch bis in die Gegenwart reicht, so daß wir uns von ihm noch heute abhängiger fühlen, als von Schelling und Hegel. Er hat die Einseitigkeiten des Subjectivismus innerlich überwunden und die evangelische Christenheit frei gemacht von dem Banne des Rationalismus, wie des halben Supranaturalismus, indem er das wahre Wesen der Religion neu entdeckte und durch sein begeistertes Wort unter den Verächtern für den Glauben neue Anhänger warb. Die Macht über die Zeitgenossen konnte er nur gewinnen, indem in seinem tiefen Gemüthe der lebendige Quell der Religion strömte und ihm die Gabe der Rede in so hohem Maße verliehen war, daß seine Stimme den Ton der Prophetie gewann und in seinem Zeugnisse das allgemeine Wesen und Leben des Menschengeistes Ausdruck fand. Dazu kam, daß er selbst auf der Höhe der Bildung seiner Zeit stand und den größten Denkern ebenbürtig war, daß seine Weltanschauung eine unmittelbar aus schöpferischem Geiste gequollene war, in ihrer ersten Gestalt schon sich als innerlich unter schweren Kämpfen errungenes göttliches Leben kennzeichnete, nicht als reines Denksystem, daß sie erschien wie die Inspiration eines religiösen Genius, der mit seiner Riesengewalt die Welt in eine neue Bahn zu ziehen strebte und nicht allein den Friedensruf unter die streitenden Parteien ertönen ließ, sondern den Frieden bringen wollte, den die Welt verloren. Das wahre Kennzeichen des Genius ist dieses, daß in seinen Offenbarungen die bisher geltenden Grundanschauungen als arm, nichtig und leer erscheinen, daß vor seiner gro-

ßen Entdeckung man es nicht begreifen kann, wie dieselbe nicht jeder Andere machen konnte; aber diese Entdeckung bleibt doch das Ei des Columbus. So dünkt uns der Rationalismus wie auch der Supranaturalismus der Zeit der neuen Weltanschauung gegenüber hohl und fast lächerlich; bald schämt man sich diese Namen noch zu tragen. Eine Feindschaft zwischen Cultur und Christenthum erscheint uns diesem Manne gegenüber, der als ein Heros des Christenthums und der Cultur zugleich dasteht, der in sich die ganze Bildung der Zeit vereinigt, als ein Unding; beide sind in ihm zu einer wunderbaren Harmonie verbunden. Alle Gefahr, die dem positiven Christenthume von Seiten der Kritik droht, scheint hier beseitigt; denn selten finden wir in einer Persönlichkeit die Gabe der Dialektik und zersetzenden Kritik so mit innerer Festigkeit und Wärme des Glaubens verschmolzen. Daß diese Gegensätze dennoch wieder zu Tage getreten sind, hat keinen andern Grund, als daß die Menschen, welche in einer neuen Epoche leben, die Aufgabe haben, die selbst gegensätzlichen Principien, die ein bahnbrechender Geist in sich vereinigt und versöhnt darstellte, in sich selbst zu verbinden, was einseitig gerichteten Naturen nicht gelingen mag; aber das ist und bleibt doch das große Erbe, welches neu errungen wurde, daß, solange nur dieses Erbe festgehalten wird in der Tiefe des Gemüthes, eine totale Zersetzung des von Gott Gegebenen nicht mehr möglich wird, daß man mit Ruhe in dem seligen Gefühle eines unzerstörbaren Besitzes allen Kämpfen entgegengehen und selbst mitkämpfen kann.

In eine specielle Darstellung der Schleiermacher'schen Weltanschauung hier einzugehen ist kein Bedürfniß vorhanden; wir haben nur das Charakteristische herauszuheben. Schon in seinen „Reden über Religion" hat Schleiermacher das Princip entdeckt, durch welches die herrschenden Gegensätze des Rationalismus und Supranaturalismus innerlich überwunden wurden; ihm ist die Religion nicht ein Wissen oder Thun an sich, sondern sie ist das unmittelbare Sein des Endlichen in dem Unendlichen, darum Gefühl, Sinn, Empfindung für das Unendliche; der Religiöse ist unmittelbar mit dem Ewigen Eins und hat das Gefühl des gemeinschaftlichen Lebens von All und

Ich. Ist hier schon das materiale Princip der Reformation von Neuem lebendig ergriffen, wenn auch noch in der Form einer überschwenglichen Mystik, die pantheistisch das Ich in das Göttliche untergehen läßt, so hat Schleiermacher in seinem „christlichen Glauben", dem größten dogmatischen Werke seit der institutio Calvin's, diesen Gedanken positiv durchgeführt. Das Wesen der Frömmigkeit ist das Bewußtsein der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott und als solches die höchste Stufe des menschlichen Bewußtseins. Der wahre Glaube ist ihm etwas ursprünglich Göttliches, Herstellung der Lebensgemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen, vermittelt durch die innere Gemeinschaft mit Christo und seinem Geiste. In dem Bewußtsein der eigenen in Christo vollzogenen Erlösung wird der Gläubige der Erlöserwürde Christi selbst inne, so daß das bloß äußerliche Zeugniß zum innerlichen wird. Die Gegensätze zwischen Vernunft und Offenbarung existiren für Schleiermacher nicht, da das Christenthum eine Offenbarung der göttlichen Weisheit ist, die selbst Vernunft, und die Vernunft durch die Offenbarung von der Stufe des Verlangens zu der des Besitzes erhoben wird; eben so wenig ein Gegensatz zwischen Natur und Gnade, da die Natur so wie sie ist, mit der ihr innewohnenden Empfänglichkeit für die Gnade, nur da ist unter der Voraussetzung der Gnade, die Gnade aber nur in Beziehung auf die menschliche Natur. Durch die Erlösung ist das, was die Einheit des sinnlichen und frommen Selbstbewußtseins stört, aufgehoben; sie besteht in der Mittheilung der Unsündlichkeit, Vollkommenheit und Seligkeit Christi (Gll. §. 121.); wir sind versöhnt, indem Gott uns in Christo anschaut als Glieder seines Leibes. In Christo allein haben wir die Erlösung, weil er das Urbild der Menschheit ist durch das Sein Gottes in ihm, weil in Christo die Liebe und Weisheit, die er selbst ist, geoffenbart ist, so daß eine höhere Offenbarung nicht denkbar. Der Glaube an diesen Christus ist nicht bloße subjective Vorstellung, sondern er weist als eine specifische Wirkung auf eine specifische Ursache in der Geschichte zurück, so daß es vor Allem die geschichtliche Persönlichkeit Christi ist, auf die der Hauptnachdruck gelegt wird und deren Macht erfahren sein will. Indem Schleiermacher die christliche

Glaubenslehre von der Metaphysik unabhängig zu machen strebte, unterscheidet er bestimmt und scharf wie die Theologie von der Philosophie so den Glauben vom Dogma. Das religiöse Dogma spricht nicht, wie die Metaphysik die Wahrheit objectiv aus, sondern es sucht allein die Beziehung des religiösen Gefühls zur Gottheit auszudrücken; es spricht nicht aus, wie oder was Gott ist, sondern allein die Beziehung, worin der Mensch zu Gott zu stehen sich bewußt ist; der Glaube ist vor dem Dogma; das Dogma als der wissenschaftliche Ausdruck der jeweiligen Aneignung der evangelischen Verkündigung in der Kirche entsteht durch die Reflexion auf die Aussagen der christlichen Gemüthszustände, ist daher von der Beschaffenheit dieser abhängig und hat nicht die Unveränderlichkeit der evangelischen Verkündigung, nicht die Unverrücklichkeit und Sich-Selbst-Gleichheit der heiligen Schriften Neuen Testamentes, denen normative Bedeutung als dem Horte der reinen urchristlichen Tradition oder als der historischen Urkunde der Offenbarung zukommt". In der evangelischen Verkündigung der Kirche ruht die lebendige Tradition, durch welche die Erlösung Christi der persönlichen Erfahrung vermittelt wird und das Werk des heiligen Geistes sich durch die gläubigen Persönlichkeiten für die Menschheit fortsetzt. Die Taufe als die Aufnahme des Einzelnen in die Lebensgemeinschaft Christi ist nur zugleich mit dem nach erfolgtem Unterricht hinzukommenden Glaubensbekenntniß ein vollkommener Act; das Abendmahl als Fortsetzung der Taufe stärkt den Gläubigen in der Lebensgemeinschaft mit Christo. Alle Trennungen in der christlichen Kirche sind vorübergehend und in jedem Theile der sichtbaren Kirche ist Irrthum vorhanden; die Lehrunterschiede zwischen der lutherischen und reformirten Confession sind für Schleiermacher nicht principieller Art, sondern da die Grundanschauung beider ihm dieselbe dünkt, so ist Schleiermacher ein Hauptvertreter der Union.

Das Verhältniß der Religion zur Philosophie wird von Schleiermacher so bestimmt, daß jene die höchste subjective, diese die höchste objective Function des menschlichen Geistes ist; deshalb ist die Religion nicht der Philosophie untergeordnet, weil das Gefühl nie etwas bloß Vergangenes sein kann; es

ist in uns die ursprüngliche Einheit oder Indifferenz des Denkens und Wollens, und diese Einheit ist durch das Denken nicht zu ersetzen. Das absolute Sein oder die Einheit im Denken und Sein liegt überhaupt außerhalb des Wissens; denn die Philosophie kann das Absolute weder im Begriff, noch im Urtheil, und somit überhaupt nicht im Gedanken vollziehen; sie bringt es nur zu einer negativen Bestimmung desselben. Dafür aber hat sie dieses Negative und in ihm das Absolute rein und unvermischt in seinem Ansich. Das religiöse Bewußtsein dagegen hat das Absolute allerdings auf positive Weise; aber nicht an und für sich, sondern immer nur in einem Andern, an einem Bewußtsein des Menschen von sich selbst, von bestimmten menschlichen Verhältnissen u. s. w., so daß wir immer nur um das Sein Gottes in uns und in den Dingen, nicht aber um ein Sein Gottes außer der Welt oder an sich wissen (Dial. S. 428 ff. 152 ff.). Hierin liegt der Grund, daß in Schleiermacher die Theologie mangelhaft ausgebildet worden ist, um so großartiger ist seine Darstellung der Ethik; denn in ihr erscheint vor Allem das religiöse Princip als das centrale, absolute und universale, indem die theologische Sittenlehre das religiöse Bewußtsein nach seiner Auffassung überall unter der Form des Antriebs voraussetzt, indem sie fragt: Was muß werden, weil das christliche Selbstbewußtsein ist? Als Ziel des sittlichen Handelns stellt er das höchste Gut hin d. h. die Gesammtheit aller Einheiten von Natur und Vernunft und verfolgt in seiner Güter-, Tugend- und Pflichtenlehre das vom religiösen Factor bestimmte sittliche Leben durch alle Gebiete, so daß hier erst der ganze, volle Inhalt der sittlichen Welt erschlossen wurde.

Sollen wir nun die reformatorische That Schleiermachers in einigen Hauptzügen kennzeichnen, so hat er das Problem der neuen Periode selbst mit scharfen Worten bestimmt: „Soll der Knoten der Geschichte so auseinandergehen, — das Christenthum mit der Barbarei und die Wissenschaft mit dem Unglauben? Viele freilich werden es so machen. Die Anstalten dazu werden schon stark genug getroffen, und der Boden hebt sich schon unter unsern Füßen, wo diese düstern Larven auskriechen wollen, von enggeschlossenen religiösen Kreisen, welche

alle Forschungen außerhalb jener Umschanzungen eines alten Buchstabens für satanisch erklären". Dieser immer wieder auftauchenden Gefahr gegenüber hat er „einen Vertrag gestiftet zwischen dem lebendigen christlichen Glauben und der freien wissenschaftlichen Forschung", indem er die Religion und das Christenthum als das tiefinnerlichste, göttlich bewegte Leben der Menschheit zur absoluten, centralen und universalen, zur weltüberwindenden und weltdurchdringenden Macht erhob; denn die Religion ist ihm der lebendige Quell und die tiefste Wurzel des Geisteslebens, wie er es klar ausspricht in den Worten: „Wahre Wissenschaft ist vollendete Anschauung; wahre Praxis ist selbsterzeugte Bildung und Kunst; wahre Religion ist Sinn und Geschmack für das Unendliche. Eine von jenen haben zu wollen ohne diese, oder sich dünken lassen, man habe sie so, das ist verwegene übermüthige Täuschung, frevelnder Irrthum, hervorgegangen aus dem unheiligen Sinn, der, was er in sicherer Ruhe fordern und erwarten konnte, lieber feigherzig frech entwendet, um es dann doch nur scheinbar zu besitzen. Was kann wohl der Mensch bilden wollen der Rede Werthes im Leben und in der Kunst, als was durch die Aufregung jenes Sinnes in ihm selbst geworden? Oder wie kann einer die Welt wissenschaftlich umfassen wollen, oder wenn sich auch die Erkenntniß ihm aufdrängte in einem bestimmten Talent, selbst dieses üben ohne jenen? Denn was ist alle Wissenschaft, als das Sein der Dinge in euch, in eurer Vernunft? Was ist alle Kunst und Bildung, als euer Sein in den Dingen, denen ihr Macht, Gestalt und Ordnung gebt? Und wie kann beides in euch zum Leben gedeihen, als nur sofern die ewige Einheit der Vernunft und Natur, sofern das allgemeine Sein alles Endlichen im Unendlichen unmittelbar in euch lebt? Darum werdet ihr jeden wahrhaft Wissenden auch andächtig finden und fromm; und wo ihr die Wissenschaft seht ohne Religion, da glaubt sicher, sie ist entweder nur übertragen und angelernt, oder sie ist krankhaft in sich, wenn sie nicht gar jenem leeren Schein selbst zugehört, der gar kein Wissen ist, sondern nur dem Bedürfniß dient" [104]). Hierin ist der Charakter

---

[104]) Schleiermacher, über die Religion, Leipz. 1868. S. 37.

und die Aufgabe der neuen Periode scharf bestimmt, hierin erkennen wir die Zeichen und Fußtapfen, in denen wir vorwärts zu schreiten haben; hier ist auch für uns ein Zeugniß gegeben, daß wir in diesem Werke in den Bahnen des großen Meisters wandeln; denn wir wollen nur für diese Grundsätze den Beweis führen. Indem wir das religiöse Princip als das centrale, absolute und universale bestimmen, müssen wir fortschreiten zur Entfaltung dieses Princips und wie wir früher das Wesen der Religion auf dem von Schleiermacher gegebenen Grundfactor des Gemüths sich haben ausgestalten lassen nach den verschiedenen Grundrichtungen des geistigen Lebens, so daß auch in dem Gottesbewußtsein die Vorstellung ihr Recht wieder empfing, so ist, wie in der Wissenschaft, auch in der Kunst und dem sittlichen Leben darzulegen, wie die Religion in der That der bestimmende und Richtung gebende Grundfactor bleibt. Diese Aufgabe ist in Schleiermacher noch nicht allseitig gelöst, wie am deutlichsten seine „Aesthetik" beweist. Die Bedeutung der Erkenntniß für das religiöse Leben zum vollen Bewußtsein zu bringeu war die Aufgabe nicht bloß der Schule Schleiermachers, sondern der gesammten neuern Theologie und Philosophie. Auf diesem Gebiete sind die Kämpfe der neuen Periode von Neuem entbrannt, indem besonders durch die Vermittlung der Schelling-Hegelschen Philosophie ein neuer Dogmatismus sein Haupt erhob und auch in der Theologie Raum gewann. Zwei Hauptrichtungen gehen noch jetzt durch unsere Zeit, die dogmatische und die ethische; die erstere hat ihre Vertreter nicht etwa allein in der Orthodoxie, sondern nicht minder in der sog. freien Wissenschaft, mag sie pantheistisch oder materialistisch oder theistisch sein; denn überall beherrschen Voraussetzungen eines einseitigen Dogmatismus das Denken, selbst in der Naturwissenschaft, Geschichte und Kritik. Die ethische Richtung ist in einer andern Gefahr, indem sie nur zu häufig bei aller Betonung des ethischen Charakters des Christenthums die lebendige Wurzel aller Sittlichkeit, die Religion, zerstört und daher die Feindschaft zwischen Cultur und Christenthum leichtfertiger Weise wieder erweckt. Hier wie dort haben wir einen Abfall von den Schleiermacher'schen Principien und darum eine Verkennung der Aufgabe der Zeit. Eine

Versöhnung der streitenden Parteien ist nur möglich, da beide einseitige Richtungen wieder die Erkenntniß für das einzige Heilmittel erklären, wenn man auf das innere Wesen des Glaubens sich wieder ernstlicher zurückwendet und mehr mit dem göttlichen Leben das Gemüth zu erfüllen strebt, als über die Formen der Erkenntniß streitet, wenn man allseitig das bedeutungsvolle Wort Schleiermachers beherzigt: „Ich behaupte, daß die Religion es mit diesem Wissen gar nicht zu thun hat und daß ihr Wesen auch ohne Gemeinschaft mit demselben wahrgenommen wird, denn das Maß des Wissens ist nicht das Maß der Frömmigkeit; sondern diese kann sich herrlich offenbaren, ursprünglich und eigenthümlich auch in dem, der jenes Wissen nicht ursprünglich in sich selbst hat"[105]. Dies gibt den richtigen Maßstab für die Behandlung der Irr- und Schwachgläubigen, aber auch für die, welche sich stark im Glauben rühmen, weil sie die Erkenntniß haben. Soll nicht der Riß zwischen Cultur und Wissenschaft ärger werden als zuvor, so ist Toleranz im wahren und tiefsten Sinne des Wortes für alle Parteien die rechte Losung; Toleranz kann man aber nur üben, wenn man wirklich erfüllt ist von dem Leben und der Liebe Christi; man wird sie immer mehr lernen, wenn man mit ganzem Ernst in der Aufgabe des Lebens und der Wissenschaft steht und nicht bloß oberflächlich die Probleme des Menschendaseins, der Geschichte, der Gegenwart erkannt hat, wenn man auch sich selbst das stolze Gelübde Schleiermachers ablegt: „Ungeschwächt will ich den Geist in die spätern Jahre bringen, nimmer soll der frische Lebensmuth mir vergehen, was mich jetzt erfreut, soll mich immer erfreuen; stets soll mir bleiben der Wille und lebendig die Phantasie und nimmer erlöschen das Feuer der Liebe. Nie werde ich mich alt dünken, bis ich fertig bin, und nie werde ich fertig sein, weil ich weiß und will, was ich soll. Und so seh' ich lächelnd schwinden der Augen Licht und keimen das weiße Haar zwischen den blonden Locken. Nichts, was geschehen kann, mag mir das Herz beklemmen, frisch bleibt der Puls des innern Lebens bis an den Tod" [106].

[105] a. O. S. 33.

[106] Schleiermacher, Monologen, Schluß, S. 119 f.

Neben Schleiermacher war Schelling der mächtigste Prophet der neuen Weltanschauung, ein Philosoph, in dem sich speculativer Tiefsinn mit poetischer Intuition so wunderbar vereinigen, daß sein Denken gleichfalls mehr den Charakter einer Inspiration, als eines Lehrsystems hat, aber darin gerade ist der außerordentliche Einfluß dieser Philosophie auf das Zeitalter begründet; denn von dem Lichte dieses Genius wurden die fernsten Gebiete menschlicher Wissenschaft erleuchtet; er zuerst suchte auch den Schleier der Natur zu lüften, indem er, beseelt vom Geiste der Romantik, sich in das verborgene Leben der Welt eintauchte und den Geheimnissen in allen Höhen und Tiefen lauschte, um auch hier des Weltgeistes Stimme zu vernehmen; das Absolute ist ihm nicht mehr, wie Fichte, Denken oder Geist, sondern auch Natur, die Natur der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur, aber Natur und Geist sind im Absoluten identisch, wie wir durch die intellectuelle Anschauung erkennen. Das Absolute ist weder bloßes Subject, noch bloßes Object oder Substanz, sondern es ist Subject-Object, indem sich in ihm das substantielle Sein und die Subjectivität zur absoluten Identität durchdringen. Gott selbst ist das Urprincip des Wissens, weil Denken und Sein in ihm zum absoluten Wissen verbunden sind. Der Dualismus ist hier überwunden und ein lebendiger Gottesbegriff gewonnen. Mit Recht wird von Dorner[107]) darauf hingewiesen, wie verwandt die Grundgedanken der neuen Philosophie dem schöpferischen Principe der Reformation sind und wie sie auf reformatorischem Boden ihre eigentliche Heimath haben, da auch jene auf demselben Grundgedanken ruht, daß es nur Gott ist, durch den wir Gott zu erkennen vermögen, daß dem Geiste die Wahrheit und Gewißheit von ihr vermittelt wird, indem sie ihn gegenwärtig erfüllt und zum Organe gewinnt, dem sie sich selber bezeugt und evident macht. Die Hauptarbeit dieses Philosophen ruht in einer tiefern und allseitigern Erfassung Gottes und der Natur und damit auch des Menschengeistes, während das centrale Princip und die vorwiegend ethische Richtung Schleiermachers besonders fähig ist, den Ertrag dieser

---

107) a. O. S. 778.

Speculation in sich aufzunehmen und für die Zukunft zu verwerthen.

Schelling ist die Natur ein großer Organismus, in welchem das anorganische, organische und geistige Leben innerlich verbunden ist, Natur und Geschichte ein göttlicher Lebensproceß, Gott nicht ein von der Welt getrenntes Wesen, sondern das gestaltende Princip in Natur und Geschichte. Ruht seine intellectuelle Anschauung im Grunde auf religiöser Intuition, so hat Schelling schon frühe eine tiefere Erkenntniß des Wesens der Religion gewonnen; denn er sagt: „Alle wahre Erfahrung ist religiös. Gottes Dasein ist eine empirische Wahrheit, ja, der Grund aller Erfahrung. Wohl ist Religion nicht Philosophie, aber die Philosophie, welche nicht im heiligen Einklange die Religion mit der Wissenschaft verbindet, wäre auch jenes nicht. Die Wissenschaft selbst hat nur insoweit Werth, als sie speculativ ist, d. h. Contemplation Gottes". Schon in den „Vorlesungen zur Methode des akademischen Studiums" erklärt Schelling die Theologie für die höchste Synthese des philosophischen und historischen Wissens und das Christenthum ist ihm in der Geschichte, die ihm als das laut gewordene Mysterium des göttlichen Reiches erscheint, das geoffenbarte Mysterium, seine Ideen, die in den Dogmen symbolisirt wurden, von speculativer Bedeutung. Er deutet diese Ideen zwar in seiner Weise aus, die Dreieinigkeit als das Fundamentaldogma des Christenthums dahin, daß der ewige, aus dem Wesen des Vaters aller Dinge geborene Sohn Gottes das Endliche selbst sei, wie es in der ewigen Anschauung Gottes ist und welches als ein leidender und den Verhängnissen der Zeit unterworfener Gott erscheint, der in dem Gipfel seiner Erscheinung, in Christo, die Welt der Endlichkeit schließt und die der Unendlichkeit oder der Herrschaft des Geistes eröffnet; die Menschwerdung Gottes ist ihm eine Menschwerdung von Ewigkeit; aber dem nüchternen Rationalismus gegenüber war auch das von Bedeutung, daß ein so tiefer Denker nicht gleich leichtfertig über die Geheimnisse des Christenthums hinwegschlüpfte und darüber aburtheilte, sondern auf den unerschöpflichen Tiefsinn der christlichen Centraldogmen wieder hinwies. Aber hierbei konnte ein Denker wie Schelling nicht ste-

hen bleiben; durch das Studium der christlichen Mystiker und Theosophen, besonders Jakob Böhme's, wurde er tiefer in das positive Christenthum hineingeführt und erblickt nun seine Hauptaufgabe darin, Philosophie und Christenthum zu versöhnen. Diese Umkehr geschah nicht aus Altersschwäche; Schelling stand erst in seinem 34. Jahre, als er über das „Wesen der menschlichen Freiheit" schrieb, welche Schrift die neue Richtung schon anzeigt. Er hat selbst das Bekenntniß abgelegt, daß er in einer frühern Periode das kühne Experiment gemacht habe, die volle absolute Wahrheit, die uns Christus offenbart, „jenes Urmetall der Wahrheit, dessen Stoff alles einzelne Wahre legirt", ohne Christus zu finden, aber dieses Experiment sei fehlgeschlagen; nun hat er bis zu seinem Tode immer tiefer in die Geheimnisse der göttlichen Offenbarung zu dringen gesucht, nun betrachtet er es als das höchste Ziel der Philosophie, die weltgeschichtliche That des Christenthums wissenschaftlich zu begreifen und spricht sich in seiner „Philosophie der Offenbarung" treffend über die Bedeutung der Religion und des Christenthums also aus: „Das menschliche Leben bewegt sich im Großen und Ganzen nur um zwei Punkte — um den Staat und um die Religion. Voltaire hat schon sehr richtig gesagt: Derjenige ist nur ein Feiger, der diese zwei Pole des Lebens nicht in's Auge zu fassen wagt. Keiner kann ohne den andern die rechte Wirkung haben. Der Staat ist nur das Exoterische, der ohne ein Esoterisches nicht bestehen kann. Dieses Esoterische ist die begriffene und verstandene Religion. In ihr soll der Staatsbürger diejenige Weihe finden, die in Athen der Bürger in den eleusinischen Geheimnissen fand. Denn so wird in den christlichen Mysterien ein anderes Reich gezeigt, das alle Unebenheiten und Ungleichheiten des gegenwärtigen Zustandes ausgleicht, ohne doch je in diesen selbst eintreten zu können, weil es das Reich ist, das ewig währt, und daher in der Zeit keine Stätte hat. Das Christenthum wird zum zweiten Male die Welt befreien und allen gerechten und göttlich gültigen Ansprüchen eine ganz andere, unwiderstehliche Kraft gewähren, als die bloßen Postulate der Vernunft". Ebenso legt er ein beredtes Zeugniß für die Nothwendigkeit des Glaubens ab: „Der Glaube bezieht sich auf Objecte, die jenseits der menschlichen Vernunft liegen.

Die Erlösungsthat Gottes ist über alle Vernunft, ja, Thorheit für einen gewissen Standpunkt. Die Philosophie soll aber den Entschluß Gottes, die Welt als außergöttliche in seinem Grunde durch den Sohn aufzuheben, womit alle andern Thatsachen der Offenbarung gesetzt sind, theils überhaupt, theils in seiner Ausführung begreiflich machen. Das Wesentliche des Christenthums ist gerade das Geschichtliche desselben. Was das Anstößige im Christenthume ist, daß der göttlichgroße, unendliche Inhalt in die bestimmteste, beschränkteste, endlichste Form eingefaßt erscheint, ist gerade das Große, Geniale" und so sucht der tiefsinnige Denker in seiner positiven Philosophie die Dreieinigkeit, die Weltschöpfung als freie göttliche That, die Sünde, die Menschwerdung und Erlösung, Heidenthum und Christenthum als nicht nur geschichtlichen, sondern göttlichen Entwicklungsproceß wissenschaftlich zu begreifen und zu erklären und hat in die tiefsten Probleme menschlichen Denkens helle Lichtstrahlen der Erkenntniß fallen lassen und ist unbeirrt geblieben in seiner Ueberzeugung trotz der elenden Schmähungen und Verhöhnungen seiner Gegner, jener Starken im Geiste, die den Glauben gern als Geistesschwäche und die Demuth vor Gott und seinem Worte als unwürdigen Knechtessinn brandmarken möchten. Diese positive Philosophie Schellings ist und bleibt eine großartige Christologie oder Philosophie der Geschichte, wenn ihr auch ein gnostischer, ja, naturalistischer Charakter anhaftet, wie sich aus der Potenzenlehre, dem theogonischen Processe, der centralen Weltstellung des Menschen u. s. w. ergibt, sie ist ein mächtiges Zeugniß sowohl für die unerschöpften Tiefen der christlichen Wahrheit, die in diesem großen geschichtlichen Verbande nie vorher so tief und umfassend dargestellt worden war, als auch für das Unzureichende alles menschlichen Philosophirens, das voraussetzungslos Gott und Welt umfassen will und doch nur mit Schemen, Begriffen und Schattenbildern sich begnügen muß, weil es den Brunnquell der ewigen Wahrheit umgeht, denn sie ist hervorgegangen aus dem ungestillten Verlangen dieser großen, edlen Seele nach dem wirklichen Sein, dem wirklichen Leben. Wir sehen in dieser positiven Philosophie nur ein unvollkommenes Vorbild der wahren Philosophie der Zukunft, die nicht nur das Sein, sondern Christus zum

Ausgangspunkt und zum Mittler auch des menschlichen Denkens macht. Eine Darstellung der positiven Philosophie Schellings haben wir schon früher gegeben und werden auch später auf dieselbe zurückkommen.

Schleiermacher und Schelling sind die großen geistigen Vorkämpfer und Führer der neuen Periode, die in sich das Wesen des neuen Geistes verkörpern; Gott und Welt, Natur und Geschichte, Nothwendigkeit und Freiheit, Objectivität und Subjectivität sind von ihnen zuerst in ihrer Einheit und wechselseitigen Beziehung erlebt, erfaßt und begriffen; sie stehen in dem großen göttlichen Lebensstrom der Natur und Geschichte und haben ihn übergeleitet in ihre Zeit; Gefühl, intellectuelle Anschauung sind ihnen die Mittel, dem Göttlichen nahe zu treten und es auch denkend zu erfassen; das Christenthum ist ihnen göttliches Leben und göttliche Weisheit, die Lösung des Welträthsels, der Glaube das Centrum des menschlichen Wesens, die Religion der verborgene Hebel aller Cultur, die diesen Namen verdient. Daß unser Jahrhundert vielfach aus dieser Bahn gewichen, ja, daß die Wissenschaft selbst oft diese vorgezeichneten Pfade verlassen und verloren, liegt in der Eigenthümlichkeit der menschlichen Entwicklung, die sich auf Erden nicht in gerader Linie zum Ziele fortbewegt. Des Menschen Wege gehen durch den Irrthum und der Kampf ist seine Aufgabe. Darum können auch alte, schon überwundene Gegensätze in neuer Form auftauchen. Zwischen Subjectivismus und Objectivismus schwankt auch unser Zeitalter noch und neigt sich bald auf diese bald auf jene Seite, weil der neue Geist der Zeit noch nicht in das Blut und Leben übergegangen ist und insbesondere der neuen Weltanschauung noch nicht ein gesundes, nationales Leben entgegenkam. So ringt die Seele noch heute um den Leib, in dem sie wohnen könnte. Für die Entwicklung der Wissenschaft, der Cultur überhaupt, insbesondere auch des religiösen Lebens ist in den letzten Jahrzehnten die politische Entwicklung von großem Nachtheil gewesen; denn sie war die Brütestätte der meisten Verirrungen in den bezeichneten Gebieten; sie hat dem neuerwachten, schrankenlosen Subjectivismus Nahrung gegeben. Die athemlose Hast in den neuesten politischen und kirchlichen Reformen kann eine gesunde

Entfaltung auch nicht fördern; fast scheint es, als wären jene großen Eroberungen verloren. Aber man darf den Geist nicht auf die Gegenwart oder jüngste Vergangenheit allein richten, wenn man die Zeit gerecht beurtheilen will, geschichtliche Processe pflegen sich langsam zu vollziehen; das aber halten wir für eine Thorheit, wenn man jetzt erst vor den Pforten einer neuen Epoche zu stehen wähnt und in der trüglichen Hoffnung auf dieselbe das mühsam eroberte Erbe voll Verachtung hinter sich läßt; das Neue in der Geschichte sproßt aus der Vergangenheit empor und Größeres und Besseres, als diese uns bietet, lassen die Zeichen der Gegenwart nicht erwarten. Darum bleibt die Aufgabe, den Geist der neuen Periode recht zu begreifen und sich immer stärker von demselben erfüllen zu lassen. Dieser Geist ist aber kein anderer als das ewige Christenthum des Geistes und der Kraft als die einzige Cultur- und Lebensmacht, nicht ein seines göttlichen Inhaltes entleertes, sondern das Christenthum in seiner ganzen Fülle und darum offene Feindschaft gegen Alle, die unserm Volke dieses Kleinod des evangelischen Christenthums rauben oder verkehren, die mit der satanischen Lüge von einer Feindschaft des Christenthums wider die Cultur die Schwachen blenden, wie sie sich selbst geblendet haben.

Wir geben nur noch einen Ueberblick über den Entwicklungsgang der Wissenschaft in dieser Periode, um kurz nachzuweisen, wie sich die Wissenschaft trotz aller rückläufigen Bewegungen immer mehr mit dem Christenthum in Einklang gesetzt und wie der neue Geist der Periode fortgewirkt hat. Die Philosophie fand in Hegel ihren Abschluß, wenn auch nicht in voller Uebereinstimmung mit Schleiermacher und Schelling, sondern mehrfach im Gegensatze; denn das, was ihn kennzeichnet, liegt vor Allem darin, daß er für die Erfassung des Absoluten nicht die Form der Unmittelbarkeit (des Gefühls oder der intellectuellen Anschauung) für die höchste hielt, sondern vielmehr die der Vermittlung, des begreifenden Erkennens, des speculativen Denkens. Ist auch diese strenge Zucht des Denkens für die Zeit nicht gering anzuschlagen, ja, lag in jenen Formen auch noch eine gewisse Einseitigkeit, die auf ein Höheres hinauswies, so ist in dem Hegelschen dialektischen Spiele, in seinem abstracten Denken, das sich als das

absolute geberdete, nur eine neue Einseitigkeit zu erkennen, ja, ein Abfall von dem Geiste der neuen Periode; denn in dieser dürren Atmosphäre mußte zuletzt alles höhere Leben ersticken, in diesem selbstherrlichen Spiel mit dem Wirklichen mußte ein neuer Subjectivismus Raum gewinnen, sobald jene bloß logischen Schranken fielen, die das Subject noch einengten. Die Verachtung oder mindestens Geringschätzung des Gefühls und der Vorstellung konnte sich nur dadurch rächen, daß diese Philosophie allerdings zum reinen, aber auch lebensleeren Denken wurde, zu einem neuen Formalismus, einer neuen Scholastik. Es soll damit die Bedeutung der Philosophie Hegel's nicht verkannt werden, aber sie hat viel dazu beigetragen, daß die Geister wieder in falsche Bahnen geriethen, indem sie sich wider die Absicht ihres Meisters auf ihr subjectives Denken pochend von dem Positiven lossagten und zuletzt in den schrankenlosesten Subjectivismus und Materialismus verloren, weil zuvor in der Siedehitze dieser Dialektik ihr Gemüth ausgedörrt war. Dieser Proceß vollzog sich in der linken Schule Hegel's, deren Vertreter wir nicht zu nennen brauchen. Der Geist Hegel's hatte eine andere Richtung, seine Tendenz ging auf eine Erhebung des Geistes in das Absolute, wie er das schön ausdrückt in seiner „Phänomenologie": „Der Geist ist durch die substanzlose Reflexion hindurch und über sie hinausgegangen. Von den Trābern sich wegwendend verlangt er nur von der Philosophie nicht sowohl das Wissen dessen, was er ist, als zur Herstellung jener Substantialität und der Gediegenheit des Sinnes erst wieder durch sie zu gelangen. Während früher der Blick, statt in der Gegenwart zu weilen, zum göttlichen Wesen hinaufglitt und nur mit Zwang auf das Irdische geheftet werden konnte, scheint jetzt die Noth des Gegentheils vorhanden, denn der Sinn ist so sehr in dem Irdischen festgewurzelt, daß es gleicher Gewalt bedarf, um ihn darüber zu erheben. Der Geist zeigt sich so arm, daß er sich, wie in der Sandwüste der Wanderer, nur nach dem dürftigen G e f ü h l e der Göttlichkeit überhaupt für seine Erquickung zu sehnen scheint. An diesem, woran dem Geiste genügt, ist die Größe seines Verlustes zu ermessen". Welch einen allseitigen und tiefen Begriff H e g e l von dem Wesen der Religion hatte, ergibt

sich sowohl aus seiner „Encyclopädie", in welcher er das Leben im absoluten Geiste überhaupt, also auch Kunst und Philosophie, als Religion bezeichnet [108]), als auch besonders aus den schönen Eingangsworten zur „Religionsphilosophie": „Wir wissen, daß wir uns in der Religion der Zeitlichkeit entrücken und daß sie diejenige Region für unser Bewußtsein ist, in welcher alle Räthsel der Welt gelöst, alle Widersprüche des tiefer sinnenden Gedankens enthüllt sind, alle Schmerzen des Gefühls verstummen, die Region der ewigen Wahrheit, der ewigen Ruhe, des ewigen Friedens. Wodurch der Mensch Mensch ist, ist der Gedanke überhaupt, der concrete Gedanke, näher dies, daß er Geist ist; von ihm als Geist gehen dann die vielfachen Gebilde der Wissenschaften, Künste, Interessen seines politischen Lebens, Verhältnisse, die sich auf seine Freiheit, seinen Willen beziehen, aus. Aber all diese mannichfachen Gebilde und weitern Verschlingungen der menschlichen Verhältnisse, Thätigkeiten, Genüsse, Alles, was Werth und Achtung für den Menschen hat, worin er sein Glück, seinen Ruhm, seinen Stolz sucht, findet seinen letzten Mittelpunkt in der Religion, in dem Gedanken, Bewußtsein, Gefühl Gottes. Alle Völker wissen, daß das religiöse Bewußtsein das ist, worin sie Wahrheit besitzen und sie haben die Religion immer als ihre Würde und als den Sonntag ihres Lebens angesehen. Was uns Zweifel und Angst erweckt, aller Kummer, alle Sorge, alle beschränkten Interessen der Endlichkeit lassen wir zurück auf der Sandbank der Zeitlichkeit, und wie wir auf der höchsten Spitze eines Gebirges, von allem bestimmten Anblick des Irdischen entfernt, mit Ruhe alle Beschränkungen der Landschaft und der Welt übersehen, so ist es mit dem geistigen Auge, daß der Mensch, enthoben der Härte dieser Wirklichkeit, sie nur als einen Schein betrachtet, der in dieser reinen Region nur im Strahl der geistigen Sonne seine Schattirungen, Unterschiede und Lichter, znr ewigen Ruhe gemildert, abspiegelt. In dieser Region des Geistes strömen die Fluthen der Vergessenheit, aus denen Psyche trinkt, worin sie allen Schmerz versenkt, und die Dunkelheiten dieses Lebens werden hier zu einem Traum-

108) Hegel, Encyclopädie, S. 557 f.

bilde gemildert und zum bloßen Umriß für den Lichtglanz des Ewigen verklärt“[109]). Die Absicht seines Philosophirens spricht er offen dahin aus: „Es tritt das Bedürfniß einer Ausgleichung ein, für welche das Unendliche im Endlichen und das Endliche im Unendlichen erscheint und nicht mehr jedes von beiden ein besonderes Reich bildet. Dies wäre die Versöhnung des religiösen, gediegenen Gefühls mit der Erkenntniß und Intelligenz. In dieser Versöhnung muß der höchsten Forderung der Erkenntniß und des Begriffs entsprochen werden, denn diese können Nichts von ihrer Würde preisgeben. Aber eben so wenig kann dem absoluten Inhalt etwas vergeben und er in die Endlichkeit herabgezogen werden, und ihm gegenüber muß sich die endliche Form des Wissens aufgeben [110])“. Das Bedürfniß dieser Versöhnung findet er im Wesen des Christenthums selbst begründet. Der Gegenstand der Religion wie der Philosophie ist die ewige Wahrheit in ihrer Objectivität selbst, Gott und Nichts als Gott und die Explication Gottes. So fällt ihm Religion und Philosophie in Eins zusammen; die Philosophie ist ihm selbst Gottesdienst, Religion; denn sie ist dieselbe Verzichtung auf subjective Einfälle und Meinungen in der Beschäftigung mit Gott, aber die Philosophie der Religion ist denkende Betrachtung der Religion, sie hat die Vorstellungen in die Sphäre des Begriffs, des Gedankens zu erheben. So stellt sich Hegel schroff der Vernunfttheologie der Aufklärung wie dem bloß exegetischen Raisonnement gegenüber, wenn er sagt: „Die Philosophie ist soweit entfernt, sich auf der allgemeinen Heerstraße jener Vernunfttheologie und dieses exegetischen Raisonnements zu befinden, daß diese Richtung sie vielmehr am meisten bestreiten und zu verdächtigen suchen. Sie protestiren gegen die Philosophie, aber nur, um sich die Willkür ihres Raisonnements vorzubehalten. In der Weise wie jene Verstandesmetaphysik und die raisonnirende Exegese kann daher die Religionsphilosophie der positiven Religion und der Lehre der Kirche, die ihren Inhalt noch bewahrt hat, nicht entgegenstehen. Es wird sich vielmehr

109) Hegel, Philosophie der Religion, 2. Aufl. S. 1 ff.

110) a. O. S. 18.

zeigen, daß sie der positiven Lehre unendlich näher steht, als auf den ersten Anblick scheint, ja, daß die Wiederherstellung der vom Verstande auf das Minimum reducirten Kirchenlehre so sehr ihr Werk ist, daß sie gerade um dieses ihres wahrhaften Inhaltes wegen von der nur verständigen Vernunfttheologie als Verdüsterung des Geistes verschrieen wird [111])". Für Hegel gibt es eben nicht zweierlei Vernunft und zweierlei Geist, nicht eine göttliche Vernunft und eine menschliche, nicht einen göttlichen Geist und einen menschlichen, die schlechthin verschieden wären und weil die Religion ein Erzeugniß des göttlichen Geistes, nicht Erfindung des Menschen ist, so muß in ihr göttliche Vernunft sein. Er klagt die Theologen an, daß sie nichts mehr von dem göttlichen Gehalte der Religion besitzen, der zerstört werden könnte, daß durch ihre Schuld beinahe eine universelle Gleichgültigkeit gegen sonst für wesentlich gehaltene Glaubenslehren eingetreten sei. „Wenn Christus auch bei Vielen der Mittelpunkt des Glaubens und der Andacht im tiefern Sinne ist, so schränkt sich das Ganze des Christlichen auf diese Richtung der Andacht ein und die wichtigsten Lehren von der Dreieinigkeit, von der Auferstehung des Leibes, die Wunder im a. u. n. Test. sind als gleichgültig vernachlässigt und haben ihre Wichtigkeit verloren. Die Gottheit Christi, das Dogmatische, das der christl. Religion Eigene wird bei Seite gesetzt oder auf etwas nur Allgemeines zurückgeführt. Ja, nicht nur auf der Seite der Aufklärung ist das geschehen, sondern es geschieht selbst von Seiten der frömmeren Theologen [112])". Eine harte, aber gerechte Anklage! Die Philosophie sucht die Religion und zwar die positive, von der anerkannt ist, daß sie von Gott gegeben, die auf höherer, als menschlicher Auctorität beruht, begreifend zu erkennen, weil der Glaube an den Inhalt der positiven Religion nicht bestehen kann, wenn die Vernunft sich von dem Gegentheil überzeugt hat. Mit Recht macht Hegel geltend, daß, wenn das fromme Gefühl nicht hinübergezogen werden soll in das Denken, man sich darüber wundern müsse, daß Gott überhaupt noch Objec-

[111]) a. O. S. 33.
[112]) a. O. S. 40.

tivität zugeschrieben werde; Gefühl und Anschauung weisen über sich selbst zum Denken hinaus, auch der Glaube strebt zur speculativen Wissenschaft zu werden; ob er aber je zur absoluten werden kann oder vielleicht bei Hegel schon geworden ist, bleibt keinem Zweifel unterworfen. Deshalb lasse man den Herd des religiösen Lebens unangetastet und lösche das heilige Feuer nicht durch eine einseitige Wissenschaft aus! Erkennen wir auch in dem philosophischen System Hegels ein Idealbild menschlicher Wissenschaft nach der Seite der Form, ein architektonisches Meisterwerk des denkenden Geistes, so hat sich doch jene Kühnheit, jenes begreifliche hohe Selbstgefühl, mit welchem der Meister auf diese wohlgefügte Burg, die er erbaut, mit ihren zum Himmel ragenden Zinnen und ihrem die Welt umspannenden Grundplan blickte, gerächt; denn auch diesen Bau hat die Zeit und die neuere Wissenschaft schon zu zerbröckeln begonnen, überall ist es sichtbar geworden, daß die absolute Wissenschaft noch nicht gekommen ist und wohl nie kommen wird. Wenn aber die Trümmer dieser Burg längst zerfallen sein werden, wird jener Springquell des Lebens, den Schleiermacher aus dem Felsen schlug, noch fröhlich weiter sprudeln und immer wieder wird die Wissenschaft versuchen müssen, dieses Leben in neue Formen zu fassen. Das Verlangen nach einer Wissenschaft des Absoluten wird sich immer erneuern, aber es wird nie ganz gestillt werden.

Das Größte, was in der Philosophie jener Zeit zu leisten war, hat Hegel geleistet; ihn beseelte mächtig das Streben, Glauben und Wissenschaft zu vereinen. Daß er der vollen Ueberzeugung war, dieses Ziel erreicht zu haben, geht aus dem Gegebenen klar hervor. Wie tief ihn die laut gewordenen Anklagen, die ihn des Pantheismus und des Unglaubens beschuldigten, verletzten und wie er sich sogar in den Grundfragen Eins wußte mit Fr. v. Baader, zeigen die beiden letzten Vorreden zur „Encyclopädie"; überall finden wir laut redende Zeugnisse gegen die linken Hegelianer. Es muß diesem großen Denker das Verdienst ungeschmälert bleiben, daß er die Tiefen der göttlichen Offenbarung wieder erschlossen. Ihm ist das Christenthum die absolute Religion, in welche alle andern Religionen zuletzt sich auflösen müssen. Er hat in tiefsinniger

Art den weisheitsvollen Plan Gottes wie in der Geschichte überhaupt, so insbesondere in der Geschichte der Religion enthüllt. Das Dogma der Trinität ist ihm nicht, wie dem oberflächlichen Rationalismus, eine Lehre ohne Sinn und Verstand, sondern die Summa aller Weisheit. Er hat, wie schon sein Vorgänger, die Ergebnisse seiner Wissenschaft in der trinitarischen oder trichotomischen Form dargestellt; denn wenn die Wissenschaft lehrt, daß das Absolute in den Momenten des Ansichseins und Fürsichseins zur Identität von Idee und Wirklichkeit strebt, so kann das erste Moment das Reich des Vaters genannt werden, nämlich Gott als die Idee oder das abstracte Denken gleichsam vor der Weltschöpfung; das zweite Moment oder die Entwicklung der Welt entspricht dem Sohne; das dritte Moment als das Absolute, wie es durch den Proceß der Endlichkeit hin sich selbst als absoluten Geist kennen lernt, dem h. Geiste, allerdings durchaus nicht im Sinne der Kirchenlehre. In der Menschwerdung Gottes als der in Christo vollzogenen Einheit des Göttlichen und Menschlichen sieht er das Wesen des Christenthums und hat sogar ein tieferes Verständniß für die lutherische Abendmahlslehre. Aber doch ist sein Gott nicht der absolute; denn er ist im ewigen Werdensprocesse, die Religion ist ihm mehr Wissen, als Gewissen und Leben, das Christenthum doch eigentlich nur groß als Grundoffenbarung der Weisheit, die er selbst entdeckte; es löst sich ihm Alles in das Wissen auf, selbst die Sünde; denn sie ist ihm nur die Abstraction des Einzelnen vom Allgemeinen, des Wissens vom Sein und so kann sich die Aufhebung der Sünde auch nur auf dem Wege der Erkenntniß vollziehen. Wie die Natur, so findet auch die Geschichte in diesem abstracten Denken nicht das volle Recht: daher auch von diesen Gebieten aus sich zuerst eine Reaction gegen die Philosophie Hegel's erhob. Demnach kann es uns nicht wunderbar dünken, daß auf Hegel Gläubige wie Ungläubige sich beriefen, daß sich seine Schüler in zwei große Heerlager theilten und beide in den Fußtapfen ihres Meisters zu wandeln behaupteten. Gewiß ist nur dieses, daß Hegel selbst die Lehren der linken Hegelianer mit Abscheu als Consequenzen seines Denkens von sich gewiesen haben würde, aber Consequenzen sind es doch und ein neuer Beweis, daß

sich aus einem einseitigen philosophischen Principe alles Mögliche ableiten läßt. Während diese Philosophen, angereizt durch den politischen Druck jener Jahrzehnte, zur offenen Feindschaft gegen das Christenthum, aus dem Pantheismus zum Atheismus und Materialismus fortgeschritten sind, indem sie an die Stelle des Beweises kühne Behauptungen, an die Stelle des klaren und eindringenden Denkens leere Phantasmagorien setzten, und zu ihren Verbündeten alle guten Geister der Freiheit, des Fortschritts, der socialen und politischen Interessen aufriefen und leider! auch einen großen Theil des Volkes in ihre verkehrten Wege zogen, darf man doch ihre Macht, soweit sie auf der Wissenschaft ruht, schon für gebrochen erachten. Die bedeutendsten Denker der neuesten Zeit stehen nicht auf dieser Seite; unsere Zeit hat einen zu starken Zug nach dem Leben, nach der Wirklichkeit, als daß bloße Hirngespinnste zum Siege gelangen könnten. Dieser realistische Zug zeichnet auch die besten Philosophen der Gegenwart aus. Die empirischen Wissenschaften haben eine solche Macht gewonnen, daß der abstracte Idealismus ebensosehr für überwunden gelten muß, als der todte Materialismus und unser ganzes Denken dem wahren Ideal=Realismus zustrebt. Diese Richtung kann sich ihrem Wesen gemäß der größten geschichtlichen Macht, dem Christenthume, nicht feindselig gegenüberstellen und so zeigt sich in der That in den Werken unserer besten Denker, deren Arbeit Unkundige oft viel zu wenig würdigen gegenüber denen unserer philosophischen Heroen, eines Fichte, Lotze, Ulrici, Braniß, Brandis, Trendelenburg, Ritter, Erdmann, Drobisch, Carriere, Chalybäus u. A., daß der Geist der neuen Epoche noch mächtig ist, daß er allmählich immer tiefer in das Herz dringt und die Wissenschaft schon mehr oder weniger durchdrungen hat. Ein lebensvoller Theismus ist in diesen Systemen zur Herrschaft gekommen, der es möglich macht die tiefsten philosophischen Probleme im Geiste des Christenthums zu lösen, der in das Leben der Natur und Geschichte einzudringen versteht und einer dynamischen Weltanschauung das Feld zu erobern strebt. Diese Philosophie greift die materialistische Naturwissenschaft auf ihrem eigenen Gebiete an und weiß ihre Inconsequenzen und Fehlschlüsse in scharfer Weise aufzudecken.

So wird an einer neuen, tiefer gegründeten und umfassenden Philosophie, die im Bunde steht mit dem Christenthume selbst, von vielen Forschern gearbeitet in edler und ruhmwürdiger Weise und einer bessern Zukunft der Weg gebahnt, einer Zukunft, die im Einklange ist mit der von uns bezeichneten Aufgabe unserer Epoche, das Christenthum zur offenbaren Cultur- und Lebensmacht zu erheben. Dem muß auch die Naturwissenschaft und die Geschichte, welche in unserer Zeit eine so hohe Stelle einnehmen, dienen; das wird allseitig mit vollem Bewußtsein geschehen, wenn man in der Wissenschaft nicht mehr der Tendenz, sondern nur der Wahrheit das Herz weiht. Es ist nur zu beklagen, daß in der Gegenwart die pessimistische Philosophie eines Schopenhauer dennoch Einfluß gewinnen konnte, aber Hartmann's „Philosophie des Unbewußten" und andere Anzeichen deuten schon auf einen nahen Untergang. Mehr wäre es zu wünschen, daß in unsern Philosophen ein gewisser mystisch-theosophischer Geist einigen Raum gewönne, da er ganz besonders geeignet ist, der Speculation eine neue Frische und Tiefe zu verleihen und in die schwierigsten Probleme hineinzuführen. Aus diesem Grunde behält der katholische Denker Franz von Baader auch für die Gegenwart eine gewisse Bedeutung, wenn auch seine Philosophie kein System und voller Einseitigkeiten ist. Im Gegensatze zu aller Subjectivitätsphilosophie, die aus dem bloßen Ich das Absolute herleitet, geht er von dem Grundsatze aus: „Ich bin gesehen, durchschaut, begriffen, darum sehe und begreife ich, ich bin gedacht, darum denke ich, ich bin gewollt, verlangt und geliebt, darum bin ich wollend, verlangend und liebend, cogitor, ergo sum; denn nur das schaffende Princip kann das beleuchtende oder Erkenntnißprincip sein. Das wahre eigene Sehen der Creatur wird nur durch das Eingerücktsein in das Ursehen, welches zugleich das Urthun oder Schaffen ist, begriffen. Wir müssen aus Gott geboren werden, wollen wir Gott schauen, Gottes Willen empfangen und thun". So ist der Versuch gemacht, das religiöse Princip zum Erkenntnißprincip zu erheben, wenn auch die Philosophie Baader's einen einseitig-katholischen Standpunkt bewahrt; das Denken isolirt sich nicht im Anfange von Gott, sondern setzt sich zu ihm in das rechte Verhältniß,

in das Verhältniß der Abhängigkeit und Lebensgemeinschaft; aus jener Isolirung des Subjectes von Gott müssen aber nothwendig alle Verirrungen des Denkens fließen. Das religiöse Leben ist einmal im Menschen das absolute Princip, aus dem alles wahre Leben und Thun, also auch das wahre Denken hervorgehen muß; denn mit Recht sagt Baader: „Es ist ebenso absurd, die Erkenntniß Gottes sowie anderer Intelligenzen und Nichtintelligenzen lediglich vom Selbsterkennen oder Selbstbewußtsein des Menschen herleiten zu wollen, als es absurd ist, die Liebe von der Selbstliebe des Menschen deduciren zu wollen. Die Wissenschaft kann und soll nichts Wenigeres und Wahreres sein, als der zum Charakter gediehene Glaube im Erkenntnißvermögen mittelst der radicalen Tilgung des Unglaubens selbst als Fähigkeit". Ernst und schwer ist diese Aufgabe und ein Aergerniß für leichtfertige Denker. „Das ist das Kreuz der Speculation, ein Schmerz und eine Schmach der Geistesarmuth, welche jeder auf sich zu nehmen hat, will er anders in das Himmelreich der Wahrheit eingehen, welches Gewalt leidet und folglich Allen verschlossen bleibt, die den Ernst, die Anstrengung und Härte dieser Gewalt scheuen". Die tiefere Wurzel der Feindschaft wider Gottes Offenbarung ruht nicht, wie man immer vorgibt, in der Vernunft, sie hat Pascal, der große Mathematiker und Apologet des Christenthums, aufgedeckt, wenn er also spricht: „Der Wille ist eins der vorzüglichsten Werkzeuge des Glaubens, nicht daß er den Glauben bildet, sondern weil die Dinge wahr oder falsch erscheinen, je nachdem man sie von der einen oder andern Seite betrachtet. Der Wille, welchem die eine Seite besser gefällt, als die andere, wendet den Geist davon ab, die Eigenschaften der Seite, die er nicht liebt, zu beschauen und so macht der Geist mit dem Willen gemeinschaftliche Sache und regelt seinen Glauben unmerklich nach der Neigung des Willens". Da aber der Regulator des Willens das Gewissen ist, so müssen wir im Gewissen den tiefsten Grund des Glaubens oder Unglaubens suchen und so kann nur von einer Schärfung der Gewissen die Herstellung des Glaubens nicht allein, sondern auch eine Wiedergeburt des geistigen Lebens der Völker ausgehen.

Ueberblicken wir nun noch den Entwicklungsproceß der Theologie seit Schleiermacher, so setzt sich hier eine positive und negative Strömung fort, aber beide Richtungen wechseln in ihren Formen und unterscheiden sich oft nur durch den vorherrschenden Grundzug. Sowohl in der rechten Schule Schleiermachers, als in der rechten Schule Hegels vollzieht sich ein mehr oder weniger bestimmter Uebergang in einen erneuten Dogmatismus, von dem aus der Sprung zur confessionellen Orthodoxie leicht möglich war, da die neugewonnenen dogmatischen Formen zu flüchtig blieben, als daß auf das Massive, das Faß- und Greifbare gerichtete Naturen in ihnen sich beruhigen konnten. Die Anfänge jener beiden Schulen in ihren edlen Vertretern versuchten eine neue Lehrgestaltung, aber der Geist der Zeit kam ihnen nicht entgegen und ihr eigener Geist war doch nicht universal und schöpferisch genug, um aus der bloßen Theologumenenbildung heraus zu treten, so daß es eher zu einer Lebens-, als Lehrunion auch in der nächsten Zukunft kommen könnte, wenn nur eine solche Union eine wirkliche Zukunft hätte. Die beiden Richtungen, in welche jene positive Strömung sich verzweigt hat, sowohl die positive Unionstheologie, als die confessionelle Theologie, haben zur Zeit noch ihr Recht und ihre Bedeutung, die erstere, da sie neben der positiven Wahrheit das Christenthum als Cultur- und Lebensmacht, wenn auch noch nicht mit vollem Bewußtsein und in der ganzen Universalität, zur Geltung zu bringen strebt, die letztere, sofern die Kirche der Reformation nach Lehre und Verfassung auch für die Folge der Grund bleiben wird, auf dem sich die Kirche der Zukunft weiter zu entwickeln hat und man Lebensformen von eminenter historischer Bedeutung nicht zerbricht, ehe aus ihnen wirklich neue herausgewachsen sind; wir stehen aber gegenwärtig noch im Bildungsproceß. Beide Parteien sind in der Gegenwart in eine oft wahrhaft fanatische Feindschaft wider einander gerathen, so daß eine leidige Streittheologie, die doch in keinem Zeitalter die Kirche wirklich erbaut hat, wieder die Herrschaft zu gewinnen droht. Es ist hiermit nur der Beweis gegeben, daß in diesen Parteien ein alter Grundschaden der kirchlichen Vergangenheit wieder durchbricht, die Betonung der Lehre oder besser der Doctrin vor dem Leben,

ein innerlich oft so hohler Dogmatismus, daß der Geist der neuen Epoche mehr zurückgedrängt ist als durchgedrungen gerade in den christlichen Kreisen. Es liegen entsetzliche Zeichen vor Aller Augen, noch erschreckendere vor den Augen derer, die nur einer Zahl von Gläubigen nicht als Feinde, sondern als Brüder in ihre Wege gefolgt sind, Zeichen, die ein frommes und ehrliches Gemüth eher irre machen können an Christo als zu ihm führen und die das innere Elend, an dem unser Geschlecht krankt, in empfindlicher Weise enthüllen. Wie mächtig herrscht die Sünde in Christi Gliedern, wenn auch die Lippen überströmen von Worten des Glaubens und der Liebe! Gewiß waren es diese Erfahrungen, die einen Hengstenberg zu den letzten Kämpfen seines Lebens zwangen und wer waren die Apologeten der „Rechtfertigung des Sünders vor Gott durch den Glauben allein?" Hier liegen die Folgen des bloßen Gefühls- und Verstandeschristenthums, hier die Zeichen der Zeit, an denen wir lernen sollen die rechten Wege. Unter den großen Theologen der jüngsten Vergangenheit sind deshalb diejenigen am meisten zu preisen, die bei allem Kampfe für die Wahrheit die Theologie immer wieder auf die Wege des Lebens gewiesen, auf die treue, ehrliche Arbeit am eigenen Herzen und in der Welt, denen es darum zu thun war, die Bäche des ewigen Lebens in die Menschheit hereinzuleiten, das Christenthum zunächst zur Lebensmacht, sodann auch zur Culturmacht zu machen. Darin ruht die Bedeutung und der Segen der „innern Mission"; vor diesen Aufgaben der Zeit, den so ernsten, großen und schweren, sollten die Streittheologen schweigen lernen; hier ist ein bedeutsamer Schritt mitten in das wahre, evangelische Christenthum hinein geschehen, wie in all den Werken der Liebe, an denen unsere Zeit wieder reicher zu werden beginnt, aber der gewissenlose Fanatismus will auch dieses Band zerschneiden, welches fast allein noch die evangelische Christenheit zusammenhält. Die Theologie der Zukunft hat diese Aufgaben nur noch ernster zu erfassen und weiter auszudehnen in eben so treuem Festhalten an der evangelischen Wahrheit, als treuer Arbeit; als christliche darf sie nicht ihren christlichen Charakter verleugnen, der da besteht im Bekenntniß des Herzens, des Wortes und der That; sie muß eine stete

Richtung auf das Leben bewahren. Noch liegen große und schwere Aufgaben vor uns in Staat und Kirche, Gesellschaft und Leben, Kunst und Wissenschaft, sie alle sollen Christi Eigenthum werden; seinen wahren Jüngern hat er die Aufgabe überlassen, in seiner Kraft und unter seiner Leitung die Welt erobern zu helfen; denn dies ist die wahre Losung der Zeit: „Es ist Alles euer, ihr aber seid Christi!" Die Weltflucht erzeugt nur ein ungesundes Christenthum; der Christ soll in der Welt stehen als des Herrn Streiter. Aus diesen Gründen ist auch trotz aller Verkehrtheiten, die dabei unterlaufen, das kirchliche Verfassungsleben der neuen Zeit nicht mit Mißtrauen zu betrachten. Alle geschraubten Amtstheorien geben dem geistlichen Amte die gebührende Würde nicht zurück, wenn die Träger des Amtes nicht durch ihre treue Arbeit diese Würde erringen und bewahren helfen; an sich helfen diese Theorien aber eher zum Gegentheil. Die neuen Kirchenverfassungen, wenn sie auch meist anders geartet sein könnten, werden diesen Segen bringen, daß sie das Christenthum wieder mehr in das Leben hineinstellen, daß sie die ernsten Christen aus der Weltflucht befreien und in die Oeffentlichkeit führen, wo sie ihren Glauben zu bewähren haben. Das kann ihnen nur heilsam sein, den Laien wie den Geistlichen; die Streittheologen werden in diesen Kämpfen allein von ihrer Krankheit genesen können. Mit der Verfassung ist der Kirche ein neuer Weg geöffnet ihre göttliche Macht zu entfalten; in Zukunft kann sie allein das Mittel sein, durch welches das Christenthum zur Cultur- und Lebensmacht zu werden und im freien Bunde mit dem Staate ihre Aufgaben zu lösen vermag; wenn auch der Weg durch Wirrnisse führen wird, so steht doch zu hoffen, daß bei treuer Arbeit der Kirche immer noch eine große Zukunft auch in der Welt bevorsteht.

Die theologische Wissenschaft ist in dieser neuesten Periode in wunderbarer Weise gediehen, ja, man darf behaupten, daß sie im ganzen Verlaufe der christlichen Geschichte jetzt erst ihrer universalen Aufgabe bewußt geworden ist. Sowohl die historischen, exegetischen und systematischen, als auch die praktischen Disciplinen haben nie zuvor eine so gründliche und gediegene Ausbildung erfahren, die großen Wirkungen einer neuen Epoche

sind wenigstens im Gebiete der Wissenschaft offenbar geworden; ihre Triumphe verkünden eine Reihe glänzender Namen, an ihrer Spitze Schleiermacher und seine Schüler, ein Nitzsch, Lücke, Twesten, Neander, Tholuck, Müller, Dorner, Hoffmann, Liebner, de Wette, Hase, Baur, Hofmann, Thomasius, Rothe, Beck, Oehler, Hengstenberg, Delitzsch, welche Alle auf verschiedenen Gebieten Großes geleistet und in verschiedenem Maße von dem Meister der theologischen Wissenschaft, Schleiermacher, Anregung empfangen haben; ihnen schließt sich eine große Zahl jüngerer Gelehrten an, die jetzt noch die theologischen Lehrstühle Deutschlands zieren und deren Namen wir nicht zu nennen brauchen. Die größte Zahl dieser Gelehrten hat eine positive Richtung und die Wissenschaft unmittelbar in den Dienst des Glaubens gestellt, so daß der Unglaube der Wissenschaft gegenüber ohnmächtig erscheint. Trotzdem hat derselbe von Neuem sein Haupt erhoben — ein neuer Beweis, daß die Waffen der Wissenschaft allein den Unglauben nicht zu überwinden vermögen, weil derselbe seinen eigentlichen Sitz weniger im erkennenden Geiste, als im Herzen hat, aber auch ein Zeugniß, daß der Christ auf diese Rüstung der Wissenschaft, mag sie noch so glänzend und fest sein, nicht pochen darf und daß die Theologie für sich noch nicht die Kirche zu bauen vermag, sondern allein das innerlich feste Christenthum des Glaubens, der Liebe, der That. Der alte Rationalismus erscheint uns seiner wissenschaftlichen Potenz nach nur als ein Kinderspiel gegenüber der kritischen Theologie der neuesten Zeit; denn sie bleibt nicht an der Oberfläche, sondern dringt mit ihrer Skepsis bis in die tiefsten Wurzeln des Christenthums; sie berührt wichtige und folgenschwere Fragen, an denen die positiven Theologen in gutem Vertrauen vorübergegangen waren und doch vor ihrem Gewissen nicht vorübergehen dürfen, noch können. Diese negativ-kritische Theologie ist ein Kind der Hegelschen Philosophie, wie sie die linke Schule gedeutet hat; mit den hier gegebenen philosophischen Voraussetzungen trat sie an die Anfänge des Christenthums, an das Leben Jesu und das apostolische Zeitalter heran, nicht um sie vorurtheilsfrei zu prüfen, sondern an der Norm ihrer Philosophie zu messen und nach ihr den geschicht-

lichen Befund zu gestalten. Die Kritik ist zunächst keine historische, sondern eine philosophische, wird aber mit einem kühnen Siegesbewußtsein geübt, weil man in der absoluten Philosophie die ewige Wahrheit selbst zu haben glaubt, vor der das Christenthum wie ein Ammenmährchen erscheint. Darum ist diese Kritik, wie sie besonders Strauß, aber auch Baur und die Tübinger Schule großentheils repräsentirt, so nichtig und hinfällig wie die absolute Philosophie; seit ihre Macht gebrochen, hat auch diese negativ-kritische Richtung ihre Bedeutung verloren.

Die positive Theologie hat von dieser Richtung heilsame Anregungen empfangen, aber sie doch nicht in dem Maße verwerthet, wie es die Wissenschaft fordert; sie ist nur in den Anfängen stehen geblieben, wo sie weiter schreiten mußte; hätte sie doch die historische Kritik und eine umfassende Darstellung des Urchristenthums im vollen Lichte der Geschichte selbst vollziehen sollen oder war es noch nicht an der Zeit, den geschichtlichen Christus, wie er leibte und lebte, in den Strom der Gegenwart zu stellen? Bis in dieses Jahrhundert herein hat die Theologie diese ihre Grundaufgabe nicht genügend erkannt, noch gelöst und sich mehr an den dogmatischen als historischen Christus gehalten; das ist eine große und schwere Schuld, das ist größtentheils auch der Grund, weshalb in den letzten Jahrhunderten der Unglaube seine Orgien feiern konnte, weil Christus mehr als ein poetisches Phantasiebild über den Menschen schwebte, als in seiner vollen, geschichtlichen Wirklichkeit und darum erst wahrhaft göttlichen Hoheit vor ihnen stand. Ueber geschichtliche Mächte kann man nicht hinwegschreiten wie über angebliche Phantasiebilder, aber auch nur solche Persönlichkeiten, die im Centrum der geschichtlichen Entwicklung stehen, können mit ihrem Geist und Wesen in das Herz, Mark und Leben der Menschheit eingehen. Christus, der König und Herr der Menschheit, will aber nicht bloß in seiner göttlichen Hoheit über den Menschen schweben, er will in ihnen sein und leben. Dieses vollzieht sich, wo der Glaube an das Evangelium noch unmittelbar in den Herzen wohnt, wo aber der Zweifel erwacht ist und die Gesellschaft beherrscht, wo die Erkenntniß nnd Wissenschaft eine Uebermacht über die Geister gewonnen

hat, wo sich von allen Seiten Widersprüche erheben gegen das göttliche Geheimniß, gegen das Wunder in Christo, da gibt es für die theologische Wissenschaft kein anderes Mittel, als der zweifelnden Welt dieses Wunder selbst zu zeigen inmitten der Geschichte als Wahrheit und Leben. In diese Arbeit ist erst die neueste Theologie mit aller Kraft eingetreten, indem sie auf die dogmatischen Beweise zunächst verzichtend den historischen Beweis antritt. Jene negativ-kritische Richtung ist mehr oder weniger schon in eine positiv-kritische übergegangen, deren Hauptvertreter aber meist freier gesinnte Theologen sind. Ihre Arbeiten sind erst hervorgerufen durch die negativ-kritischen Schriften eines Strauß, Renan, Schenkel, bei denen man aber auch schon manches Positive findet; wir haben besonders die trotz aller einseitigen Kritik doch höchst schätzenswerthen Werke von Keim, Hausrath, Holtzmann im Sinne; in ihnen ist ein großer Fortschritt zu einer wirklichen Geschichte des Urchristenthumes nicht zu verkennen, wenn auch ihre Voraussetzungen, besonders die Leugnung des Wunders, sie dem Christus des altkirchlichen Bekenntnisses noch nicht gerecht werden lassen. Ein befangener Dogmatismus herrscht leider! auch hier und trübt den geschichtlichen Blick, doch wird man diesen Geist nicht durch Verketzerungen bannen; denn man treibt nicht einen Teufel durch den andern aus. Lohnender wird es sein, wenn die positive Theologie immer mehr selbst in diese Arbeit eintritt und die Wahrheit auch mit oft nur scheinbaren Gegnern vereint sucht in Liebe. Oder darf man denen nicht mehr die Hand reichen, die doch gleich uns Gott suchen in Christo? Die Naturwissenschaft und Geschichte geben den dogmatischen Voraussetzungen jener Theologen gegenwärtig eine Stütze, aber auch diese Stützen sind wie alle Stützen der Wissenschaft zerbrechlich; mögen sie nicht allzusehr auf dieselben pochen und die höchste Glorie der Wissenschaft nicht darin erkennen, das Unendliche und Ewige mit endlichem Maßstabe zu messen! Die Wahrheit soll für alle Parteien über der Doctrin d. i. über nie vollkommen beweisbaren dogmatischen Voraussetzungen stehen, für die sog. Linken sogut wie für die Rechten!

Eine besondere Bedeutung hat diese theologische Richtung noch dadurch gewonnen, daß sie, wie den geschichtli-

chen Christus in der Wissenschaft zur Geltung bringen, so auch das Christenthum aus dem Gegensatz gegen die Cultur befreien und mit ihr versöhnen will; denn ihre Hauptvertreter sind auch die Führer des Protestantenvereines. Es darf auch von Gegnern nicht verkannt werden, daß ursprünglich nicht blinde Zerstörungswuth oder Oppositionslust diesen Verein in das Leben gerufen, sondern daß nach den gewiß edlen Absichten Rothe's und seiner wirklichen Gesinnungsgenossen im Vereine, deren Zahl aber sehr klein sein mag, man die Kirche zu bauen gedachte, nicht zu zerstören; es war ein lebhaftes Gefühl von der gegenwärtigen Machtlosigkeit der Kirche gegenüber den weltlichen Interessen, ein Gefühl von dem immerhin tiefen Risse, der zwischen dem Christenthume der Kirche und der Bildung der Zeit besteht und das Verlangen, diesen Schaden heilen zu helfen, was in Rothe und seinen Genossen erwachte und zur Gründung dieses Vereines trieb; man wollte vor Allem die Hindernisse hinwegräumen, welche die Gebildeten von der Kirche schieden, die Kirche wieder zur Volkskirche machen, aber die Mittel, die man wählte, sind verkehrt und können wohl die Parteigegensätze steigern, aber den verheißenen Frieden nicht stiften; denn an die Stelle der Kirche setzt dieser Verein nur eine Partei, eine nicht minder fanatische, als die gegnerische sein mag, an die Stelle des historischen Bekenntnisses, ja, des schlichten, lautern Schriftglaubens die Antithesen seiner Theologie und ist doch auch in diesen Antithesen nicht einmal einig, an die Stelle des Christenthums des Glaubens, der Liebe, der That eine neue Streittheologie, die ihre höchste Aufgabe darin erkennt, die göttlichen Heiligthümer Preis zu geben, die Kirche ihren erklärten Feinden zu öffnen und mit Affenanthropologen Brüderschaft zu schließen. Man kämpft gegen die Buchstabentheologen mit Feuer und Ingrimm und hält sich selbst doch nur an neue Formeln ohne lebendigen Inhalt, man ereifert sich mehr darüber, daß beschränkte Gegner um eines mißverstandenen Schriftwortes willen der Wissenschaft Hohn sprechen, als darüber, daß man im eignen Lager die evangelische Wahrheit um einer beschränkten Wissenschaft willen verleugnet, ja, dem Spotte des Pöbels zum Raube gibt ohne eine Gewissensregung, wie oft als verordneter Diener des Wortes!

Nur die Opposition und Negation verbindet viele Glieder mit diesem Vereine; man wird auf diesem Wege, indem man die Kirche der Reformation zu einem hohlen Protestantismus verflacht und das Christenthum an die Cultur verräth, die Noth der Zeit nicht heilen, sondern mehren.

Trotzdem sehen wir auch in diesem Vereine die Anzeichen einer tiefern Erkenntniß der Aufgabe unserer Epoche, es sind auch hier die Spuren eines mehr und mehr durchdringenden evangelischen Christenthums noch zu erkennen. War das Christenthum durch alle christlichen Jahrhunderte der verborgen wirkende Träger der Cultur, was wir hier von der Wissenschaft nachzuweisen suchten, hat dasselbe in den ersten beiden Zeitaltern und auch im Anfange des dritten neue Formen der Erkenntniß und des Lebens geschaffen, ist aber mit der zweiten Periode unsers Zeitalters ein gewisser Bruch des Geistes der Völker mit dem positiven Christenthume eingetreten, weil das Subject sich auf sich selbst zu stellen begann und in eine Feindschaft gerieth mit allen Mächten, die seine Freiheit zu hemmen schienen, so daß die Cultur mit dem Christenthume zerfiel, so kann, nachdem offenbar geworden, daß bei einem Bruche mit dem Christenthum wohl eine Gefahr für die Cultur, aber nicht für das Christenthum zu befürchten ist, die Aufgabe unserer Periode nur liegen in einem freien Bunde beider Mächte, in bewußter Anerkennung ihrer beiderseitigen Rechte, in einer radicalen Tilgung der nicht bauenden, sondern zerstörenden feindseligen Gesinnung wider einander; nur auf diesem Wege kann das Christenthum wieder zur anerkannten und offenbaren Cultur- und Lebensmacht werden in unserer Zeit. Der Christ muß zu diesem Zwecke selbst erst die rechte Stellung zur Cultur gewinnen und dieses ist nur möglich, wenn unsere Auffassung des Wesens der Religion zur allgemeinen Herrschaft gelangt; denn nur in ihrem Sinne kann der Christ zur Wissenschaft, zur Kunst, zum Leben in die rechte Beziehung treten und im Dienste der Cultur einen neuen, wahrhaften Gottesdienst finden, einen Dienst im Geiste und in der Wahrheit, nicht bloß einen Gottesdienst des Herzens, sondern auch der That. Wenn die Erkenntniß dieser Aufgabe zur Herrschaft gelangt, dann wird man das christliche Bekennt-

niß nicht mehr verachten, aber über das bloße Lippenbekenntniß wird das Bekenntniß des Herzens und der That den Sieg gewinnen. Diese Wege weist uns der Herr selbst; sein Christenthum, wenn man so reden darf, ist nicht ein Christenthum des formulirten Bekenntnisses, sondern des Herzens-, Lebens-, Thatbekenntnisses, noch weniger ist es ein Christenthum ohne Bekenntniß. Auch die Bekenntnisse haben ihre hohe Bedeutung und ohne dieselben kann eine Kirche nicht bestehen, aber die Kirche der Zukunft wird doch diese dogmatisch-allzuscharfe Formulirung des Bekenntnisses aufgeben und ihre Grenzen weiter ziehen, weil sie zu der Erkenntniß gekommen sein wird, daß in diesem Netze wenigstens die Seelen nicht gefangen werden; sie wird auch hier zur apostolischen Einfalt zurückkehren und zwar nicht ablassen durch die Wissenschaft die göttlichen Geheimnisse auszubeuten, jedoch in dem vollen Bewußtsein, daß diese Geheimnisse als solche stehen bleiben werden, sich in Demuth vor ihnen beugen, und aus heiliger Scheu vor diesem Heiligthume Gottes um des Gewissens willen und im lebendigen Bewußtsein der menschlichen Schwachheit ihren Gliedern niemals ihre dogmatischen Ausdeutungen jener göttlichen Geheimnisse aufdringen; sie würde das nur können, wenn sie sich unfehlbar dünkte gleich dem Papste zu Rom. Nur Thoren können wähnen, daß solche Stellung zu Gottes Worte den Christen oder die Kirche gleichgültig machen könne gegen die christliche Wahrheit. Die Kirche der Zukunft wird um so fester auf dieser Wahrheit stehen, weil dieselbe kein Buchstabe, kein Menschenwerk, sondern Geist und Leben, Gottes Werk ist, weil man tiefer erkannt, als es noch heute geschieht, daß menschliche Wissenschaft die göttliche Wahrheit zwar suchen, aber doch nicht als eine untrügliche Heils- und Lebenswahrheit bieten kann, und wird deshalb den lebendigen Christus um so inniger im Glauben und in der Liebe ergreifen. Wie die Kirche aus dem bloßen Bekenntniß immer mehr in den Glauben, die Liebe, das Leben übergehen muß, so wird auch die Wissenschaft, nicht bloß die praktische, sondern jede Wissenschaft mehr eine Wissenschaft des Lebens werden und so unmittelbarer in den Dienst des Reiches Gottes treten; dann wird auch ihre jewei-

lige Feindschaft gegen das Christenthum mehr und mehr schwinden; denn sie wird edlere und höhere Ziele kennen.

Dritte Abtheilung.

Die Formenlehre der Wissenschaft.

§. 18.

Einleitung.

Nachdem wir im Bisherigen gezeigt, daß der erkennende Geist beseelt und getragen ist von dem religiösen Principe und deshalb auch das Wahrheitsideal in der Geschichte abhängig bleibt von dem religiösen Urideale, so haben wir nun die Wissenschaft selbst als die bestimmte Darstellung der Idee des Wahren näher in das Auge zu fassen und in ihr als dem sich immer neu gestaltenden und weiter ausbreitenden Reiche der Wahrheit die Macht und den Einfluß der Religion nachzuweisen. Wir knüpfen hier zunächst an die oben gegebene Entwicklung des erkennenden Geistes aus dem religiösen Geiste an und suchen die Richtung und das Ziel des erkennenden Geistes näher zu bestimmen und besonders von hier aus das Wesen und die Aufgabe der Wissenschaft, zeigen sodann, wie sich die Idee des Wahren in den Wissenschaftskreisen ausbreitet und in ihnen der erkennende Geist der Objectivität gewiß zu werden sucht.

Erstes Capitel.

Die Darstellung der Idee des Wahren durch die Wissenschaft.

§. 19.

Richtung und Ziel des erkennenden Geistes.

Ist auch der erkennende Geist auf das Sein überhaupt gerichtet, so geht doch theils aus seinem eignen Wesen, theils aus dem Wesen des Seins hervor, daß er sich mit der Er-

kenntniß der leeren Objectivität, des materiellen Seins nicht begnügen kann; der erkennende Geist hat, wie oben gezeigt, seine Wurzel im religiösen Geiste und in den verschiedenen Entwicklungsstufen des Erkennens von der Wahrnehmung bis zum speculativen Denken setzen sich im innern Geistesleben jene Irritationen und Schwingungen des religiösen Lebensprincipes fort, so daß diese jenen, wenn nicht ganz und gar beherrschen, doch die einzelnen Erkenntnißacte, wie die gesammte Erkenntnißthätigkeit mitbestimmen. War auch zuzugestehen, daß in der höchsten Form des Denkens, in der Speculation, eine gewisse Emancipation von der Religion möglich sei, so ist doch diese Emancipation vielfach nur eine scheinbare; das religiöse Princip macht sich hier, wenn auch nicht in der Bestimmtheit, doch in der Allgemeinheit geltend; denn der tiefere Inhalt der Speculation ist ein Erzeugniß mindestens der subjectiven Religiosität. Wird auch das Göttliche nach Belieben in seiner Wesenheit bestimmt, bald theistisch, bald pantheistisch, bald materialistisch, so bedarf doch das speculative Denken des Absoluten und dieses ist dann eben nicht bloß ein Product des reinen Denkens, sondern der subjectiven Religiosität. Gerade im speculativen Denken tritt die religiöse Bedingtheit des Erkennens, die in den frühern Formen mehr oder weniger verhüllt war, wieder bestimmter hervor. Hätte aber der erkennende Geist nach seinem innern Wesen nicht diese Richtung auf das Absolute, so würde sein Inhalt ein nichtiger, weil bloß endlicher bleiben; der tiefste Kern der Gedanken ist nicht das Sinnliche, sondern das Uebersinnliche, das Göttliche; die Ideen allein sind die wahrhafte und nahrhafte Speise der Seele. Will man diesen Inhalt als die Idee des Wahren bestimmen, so hat man nichts Anderes gesagt, als wir selbst behaupten; allerdings ist der denkende Geist zunächst auf die Idee des Wahren gerichtet, diese hat aber in der absoluten Idee ihres Wesens Grund und die Quelle ihres Lebens; alle Wahrheit ruht in Gott selbst und so muß auch das Erkennen vermöge seiner Abhängigkeit vom religiösen Principe im Absoluten, in Gott sein letztes und höchstes Ziel finden; von ihm geht es aus durch die Religion und zu ihm kehrt es allezeit zurück.

Dasselbe folgt aber auch aus dem Wesen des Seins. Darf man auch nicht behaupten, daß der Geist allein das Göttliche als das Unendliche zu erkennen suche und daß die Erkenntniß des Endlichen nichtig sei, so ist es gewiß noch verkehrter, dieselbe nur auf das Endliche beschränken zu wollen; denn das Endliche ist, losgelöst vom Absoluten, wenn sich Beides überhaupt trennen ließe, ohne Inhalt. Das Wesen des Endlichen, wie des Seins schlechthin, wird erst wahrhaft erkannt aus der Idee des Lebens, wie sich dasselbe offenbart im Weltganzen und im Einzeldinge. Mit dem Doppelspiel der Kraft und des Stoffes ist das Leben selbst nicht erklärt; denn, abgesehen davon, daß die Verbindung der Kraft mit dem Stoffe und ihre Wirkung in demselben ein ungelöstes Räthsel bleibt, ist nicht nur das einheitliche und gesetzmäßige Wirken der Kräfte, ihre wunderbare Harmonie in dem Weltganzen, sondern auch die Kraft als solche unerklärlich, wenn uns die Kraft nicht zurückleitet auf die Urkraft, die Ordnung auf einen weisheitsvollen Ordner, das Leben auf den lebendigen Gott. So werden wir auch von diesem Punkte aus auf unser Grundprincip zurückgeführt.

§. 20.

Das Wesen und die Aufgabe der Wissenschaft.

Wie der religiöse Geist seine Thätigkeit im erkennenden Geiste fortsetzt, so breitet sich in der Wissenschaft als dem Reiche der Wahrheit das Reich Gottes selbst immer weiter aus; hat dieses auch seinen Ursprung in Gott, so hat es doch seine Wirkungsstätte auf Erden, in der Menschheit; diese und durch sie die Welt will es zum Eigenthume und zur Wohnung Gottes machen und indem Gott den Menschen zum Bürger seines Reiches erhebt, will er ihn kraft des religiösen Grundprincipes zur Erkenntniß seiner selbst und in sich der Welt führen. Der Bürger des Gottesreiches ist von Natur auch ein Bürger des Reiches der Wahrheit oder der Wissenschaft. Wie das Reich Gottes in der Wissenschaft eine bestimmte Gestalt gewinnt, so erhält der Bürger des Gottesreiches als Jünger der Wissenschaft eine bestimmte Aufgabe, einen besondern Beruf. Die

Wissenschaft ist also eine bestimmte Gestalt, eine bestimmte Offenbarung des Reiches Gottes; hat dieses Gott als den Gott des Heils zum lebendigen Träger und Mittelpunkt, so auch die Wissenschaft, aber Gott in seiner Bestimmtheit als den Gott der Wahrheit oder, wie man es gewöhnlich zu bezeichnen pflegt, als die absolute Idee, die zugleich die Idee des Wahren ist; immerhin bleibt Gott selbst der Wissenschaft letztes Ziel. Darin ist auch der Grund zu suchen, daß die Wissenschaft abhängig bleibt von der Religion; sowenig als der erkennende Geist kann sie sich von derselben emancipiren, weil sie ohne den Begriff des Absoluten nicht bestehen kann. Damit ist zugleich das Wesen der Wissenschaft bestimmt; sie ist die Erkenntniß des Absoluten oder der Idee des Wahren, sie ist das Abbild des Seins in dem erkennenden Geiste der Menschheit und wächst mit dieser im Verlaufe der Geschichte; ruht ihre Wurzel und ihr Ziel im Ewigen, so hat sie die Aufgabe, das Absolute in seinem Wesen und seiner Offenbarung erkennend zu erfassen, das Endliche im Unendlichen und das Unendliche im Endlichen zu begreifen, den Ursprung, das Wesen und die Form der Dinge zu erforschen und die Gedanken Gottes von Neuem denkend durch den Gedanken Gott und Welt zum Eigenthume und innern Besitze des Geistes zu machen, ein Gebiet nach dem andern geistig zu erobern, nicht um sich der eigenen Herrlichkeit zu rühmen, sondern um sich selbst in Gott zu verklären. Ohne die Wissenschaft bliebe Gott dem Geiste ein verborgener Gott trotz seiner Offenbarung und die Welt ein verhülltes Geheimniß Gottes; Gott hat sich aber geoffenbart, daß er auch dem denkenden Geiste klar und offenbar werde, und hat die Welt mit göttlichen Gedanken erfüllt, daß der Mensch sie enthülle und auch in ihr Gottes Herrlichkeit erkenne; er hat den Menschen so geschaffen, daß er nicht nur Gott und die Welt, sondern auch sich selbst und in sich Gottes Größe schaue.

Wenn aber Gott ein Gott der Ordnung und seine Welt ein Kosmos d. i. eine Welt voll göttlicher Weisheit, Ordnung und Harmonie trotz aller Vielgestaltigkeit ist, wie der Geist trotz der Mannichfaltigkeit seiner Gaben und Kräfte ein in sich einiger Geist ist, so muß auch die Wissenschaft, weil sie

getragen und erfüllt ist von der einen Idee der Wahrheit, eine einige Wissenschaft sein und in ihrer Vielgestaltigkeit, in ihren verschiedenen Kreisen eine Einheit und harmonische Ordnung darstellen; die verschiedenen Wissenschaften sind nur unterschieden um der Vielheit ihrer Objecte willen, oder die einzelnen Wissenschaften sind Glieder der einen Wissenschaft als eines in sich geschlossenen Organismus. Auch der Einzelwissenschaften Aufgabe und Ziel ist die Erkenntniß Gottes, oder der Idee der Wahrheit; von diesem Grundprincipe müssen sie beherrscht sein, sollen sie nicht bloße Conglommerate von Einzelerkenntnissen bleiben; die Einzelwissenschaften müssen sich darum, damit die Einheit der Erkenntniß und der Wissenschaft nicht verloren gehe, in der einen, der absoluten Wissenschaft, die man Philosophie zu nennen pflegt, zusammenfassen. So stellt die Wissenschaft trotz ihrer vielen Glieder ein Reich dar, das Reich der Wahrheit und dient dem Reiche Gottes; denn sie ist und bleibt Erkenntniß Gottes oder des Absoluten.

§. 21.

Die Ausbreitung oder die Gestalt der Idee des Wahren in den drei Wissenschaftskreisen.

Der erkennende Geist ist bei seinem Erwachen und seiner ersten Thätigkeit zunächst noch ganz und gar in Abhängigkeit vom religiösen Geiste und deshalb zunächst auf das religiöse Urideal, wie es die verschiedenen Religionsformen darbieten, gerichtet; aus diesem heraus hat es zunächst die Idee des Wahren zu entfalten. Sowohl das Erkennen, als auch das Erkannte ist hier eigenthümlicher Art, wesentlich religiöser Natur d.h. sowohl im Erkennen, als in dem Wahrheitsideale dieser Form ist die bestimmte, objective Religion das bestimmende Princip, das Erkennen ist wesentlich auf den in der Religion offenbaren Gott gerichtet — wir nennen deshalb diese Form des Erkennens das theologische Erkennen und diese erste Wissenschaft der Idee des Wahren — die Theologie.

Aber der denkende Geist kann in dieser Weise der Erkenntniß und in dieser Wissenschaft des Absoluten, die ihm theils zu abhängig ist von der bestimmten Religion, theils auch nicht als eine wahre, absolute und universale Wissenschaft erscheint,

nicht Genüge finden; das Denken sucht sich von dieser Abhängigkeit zu befreien, es will nicht allein Gott, sondern das ganze Sein mit seinem Wissen umfassen und unmittelbar aus dem Sein oder dem Ich Gott oder aus Gott das ganze Universum erkennen. Das Verhältniß dieser Erkenntnißweise zur Religion ist ein freieres, die Abhängigkeit von der bestimmten Religion eine mehr oder weniger zufällige, je nachdem das Denken gerichtet ist, die Wissenschaft wird universaler — wir bezeichnen dieses Erkennen als das philosophische und diese Wissenschaft als die Philosophie, unter welche natürlich die besondern Wissenschaften unterzuordnen sind, da sie der philosophischen Erkenntniß nur zu dienen bestimmt sind.

Aber bei dem freien Verhältnisse des philosophirenden Geistes zum religiösen Geiste ist derselbe in der steten Gefahr, sich in Irrwege, ganz und gar seine Richtung und sein Ziel zu verlieren; außerdem ist das Wahrheitsideal, wie es die Philosophie aufstellt, ein immer wechselndes und da dieser Wechsel nicht im Absoluten selbst liegen kann, so ist er schon ein Beweis, daß auf diesem Wege der sog. voraussetzungslosen Forschung das Absolute nicht zu finden ist. Der erkennende Geist kehrt deshalb in das Urprincip der Religion zurück und sucht von der positiven Religion aus das Absolute zu begreifen, aber nicht einseitig, sondern allseitig, in seiner Totalität. Diese vom religiösen Geiste beseelte absolute Erkenntniß ist die theosophische Erkenntniß und diese Form der Wissenschaft — die Theosophie.

Daß der Gang der wissenschaftlichen Erkenntniß der bezeichnete sei, lehrt die Geschichte und bedarf keines besondern Nachweises; abgesehen von der Entwicklung des Denkens bei den Chinesen und Indern, sowie im Islam, bezeugt dies der Ausgang der hellenischen Philosophie in der neuplatonischen Theosophie und auch der neuern großen philosophischen Bewegung in Schelling und Baader. Daß aber unsere Auffassung der Erkenntniß vom religiösen Principe aus die richtige sein muß, ergibt sich aus der althergebrachten Scheidung der Systeme vom Gottesbegriffe aus als theistischer, pantheistischer, atheistischer. Das Nähere wird aus der weitern Entwicklung erhellen.

Zweites Capitel.

Die Darstellung des Wahrheitsideales in den drei Wissenschaftskreisen.

Erstes Hauptstück.

Die Darstellung des Wahrheitsideales in der Theologie.

§. 22.

Das theologische Denken und das religiöse Princip.

Das theologische Denken ist und bleibt ein eigenthümliches Denken im Verhältniß zum philosophischen und theosophischen; das theologische Denken ist die erste Form des höhern Erkennens überhaupt; es geht, wie die Geschichte bezeugt, aller Philosophie und Theosophie voran; in ihm ist das religiöse Princip das allein herrschende und erscheint daher auch seine Tendenz als eine bloß religiöse. Haben wir oben gezeigt, daß der religiöse Geist durch das Gefühl, die Vorstellung und das Bewußtsein Gottes inne wird und ihn zu seinem Eigenthume macht, daß die Gottesidee selbst in diesen Formen sich allmählich enthüllt, so ist in der Ausgestaltung der Gottesidee in der Form des religiösen Urideales zwar der religiöse Geist in sich zur Ruhe gekommen, das Göttliche ist ihm offenbar geworden, aber sein Inhalt ist noch nicht explicirt; zwar schließt das religiöse Urideal Alles in sich, aber es ist ihm eben noch immanent, die besondern Ideale sind noch nicht aus ihm herausgetreten. Das religiöse Leben ist aber ein viel zu mächtiges Princip, als daß es sich in dieser Offenbarung des Göttlichen beruhigen könnte; der religiöse Geist strebt weiter hinaus; zuerst sucht er als erkennender Geist die Idee des Wahren im religiösen Urideal zum allseitigen Bewußtsein zu bringen in der Wissenschaft.

Der religiöse Geist concentrirt sich im Gottesbewußtsein; dieses ist aber nicht mehr ein allgemeines, auf den unbekannten Gott gerichtetes, sondern es hat in sich als das Product des innern religiösen Processes oder als ein durch Offenbarung gegebenes das bestimmte Gottesideal. In der Richtung auf

dieses Gottesideal ist der religiöse Geist in einer steten Bewegung; denn wo diese Bewegung aufhörte, wäre das religiöse Leben im Ersterben. In Folge dieser Irritationen wird der religiöse Geist immer tiefer in das Gottesideal selbst versenkt, es bilden sich neue Vorstellungen, die aber nun nicht mehr, wie früher, unmittelbar das religiöse Urideal schaffen — auch bei den Wiedergeborenen ist dieser Proceß kein schöpferischer, sondern das religiöse Urideal ist schon da und bildet nun den lebendigen Grund der neu entstehenden Vorstellungen; durch den vorstellenden Geist bildet sich dieses Urideal immer von Neuem ab und gewinnt dadurch eine immer bestimmtere Gestalt, die Thätigkeit des vorstellenden Geistes wird selbst eine immer bestimmtere und entwickelt sich aus der Anschauung und Vorstellung schließlich zur klaren, bewußten Erkenntniß, zum theologischen Denken. Dieses bleibt durch das religiöse Princip beherrscht und immer auf das Göttliche selbst, wie es in der besondern Religion offenbar geworden ist, gerichtet; deshalb breitet sich die Wissenschaft hier auch noch nicht allseitig aus und wendet sich nicht auf das ganze Sein, sondern auf dieses nur soweit als es die besondere Religion in sich aufgenommen hat. Für das theologische Denken hat nur das Bedeutung, was in unmittelbarer Verbindung und Beziehung zum offenbaren Gotte steht. Es ist daher auch die Idee des Wahren, wie sie hier erscheint, nur diese Idee in ihrer Concentration, noch nicht in ihrer totalen und universalen Explication. Darin liegt nicht dieses vorausgesetzt, daß hier die Wahrheit selbst noch nicht vorhanden wäre, sondern wenn diese nur im religiösen Urideale eine Gestalt gewonnen hat, so muß sie auch in dem theologischen Wahrheitsideale einen Ausdruck finden; denn nicht das macht das Wesen der Wahrheit aus, daß sie in ihrer ganzen Fülle erschlossen, sondern daß sie als solche enthüllt ist.

§. 23.

Die Entwicklung der theologischen Erkenntniß in der Geschichte.

Im Heidenthume finden sich höchstens Anfänge einer vollen und normalen Entwicklung des Wahrheitsideales; das Interesse für die Wahrheit ist hier nicht so stark und der Einfluß

der natürlichen Religiosität auf die Entfaltung des Geisteslebens nicht so durchwirkend, das gesammte Geistesleben so sehr in der Verwirrung und Auflösung begriffen, daß auch hier schon bestimmte Formen des Erkennens zu unterscheiden wären. Das theologische, philosophische und theosophische Denken erscheint nicht als gesondert, sondern geht durcheinander; denn entweder hat das Heidenthum keine eigentliche Theologie, wie das griechische und römische, oder keine Philosophie, sondern mehr Theosophie, wie das chinesische und indische. Selbst das Judenthum, welches sich auf eine Offenbarung gründet, zeigt in seiner Geschichte nicht die volle Macht der Religion und keine organische Entfaltung der Formen des Wahrheitsideales; doch ist hier wenigstens der Gang zu erkennen, den der religiöse Geist bei normaler Entwicklung nehmen muß; wir finden hier eine gewisse Unterscheidung der theologischen von der philosophischen und theosophischen Erkenntniß, ferner eine gewisse Dogmenbildung (hier auch sogar Secten, die man bei den Griechen und Römern nicht entdeckt), wie sie im Talmud, freilich von einer Ueberfülle von Satzungen überschüttet, vorliegt, ja, auch eine schwache Symbolbildung in den 12 (13) Sätzen des Maimonides, aber dieses Alles sind nur unvollkommene Anfänge. Anders im Christenthume; hier ist nicht allein die volle Wahrheit und das volle, göttliche Leben, sondern für die Wahrheit und für das Leben auch eine entsprechende Form gefunden. Wir sehen daher hier vom Heidenthume als dem noch ganz und gar Unvollkommenen ab und nehmen nur auf das Christenthum Rücksicht.

§. 24.

Die Organe und Formen der theologischen Entwicklung.

Christus selbst ist das absolute religiöse Urideal im Christenthume, er bringt und offenbart nicht bloß die Wahrheit, sondern er ist selbst die Wahrheit, als das Leben die substantielle Wahrheit, so daß in ihm liegen alle Schätze der Weisheit und Erkenntniß Gottes und wir selbst von ihm allein empfangen können Wahrheit um Wahrheit, Leben um Leben durch den heiligen Geist, der uns als der Geist des Sohnes vom Vater in alle Wahrheit leitet und den Sohn in uns verklärt;

denn Christus selbst ist der Kirche lebendiger Grund und unversieglicher Lebens- und Wahrheitsquell und ist als der Lebensfürst in der Kirche und Welt alle Zeit gegenwärtig und wirksam; er ist die das Gottesreich immer neu gebärende und gestaltende Macht durch den heiligen Geist, der Christi Heil und Leben immerdar vermittelt. Die Kirche ist Christi Leib, nicht ein Leichnam, sondern ein Körper mit göttlichkräftigen Organen. Ist Christus das Lebenscentrum der Welt, so ist die Kirche dieses Lebenscentrums Organ, er zieht in seine Bewegung durch seine Gotteskraft alle Creaturen und macht sie zu Trägern seines Lebens; ist die Kirche die Wirkungsstätte Christi, ihre Gestalt seine Gestalt in der Welt, ihr Elend auch seine Knechtsgestalt, ihre Herrlichkeit und ihr Sieg seine Herrlichkeit und sein Sieg, so erscheint die ganze Geschichte der Kirche als das Werden des Gottesreiches in der Welt, als der Kampf des Welterlösers mit dem Fürsten der Welt und seinen Genossen, so ist es Christus selbst, der in der Kirche und damit in der Welt eine Gestalt zu gewinnen sucht; so sind die Personen, die Mittel, die Formen, die Organe, durch welche Christus sich in die Welt hineinzubilden sucht, nur das, was sie sind, als die Träger und Werkzeuge des h. Geistes. Darin liegt ihr Werth und ihre Bedeutung, darin auch der Grund, warum hier Alles in einer großen, göttlichen Ordnung und organischen Entwicklung sich vollzieht, so daß auch das Widergöttliche dem Erlösungswerke Christi dienen muß. Christus und der h. Geist bleiben die absolute Macht in der Geschichte, nicht Naturmächte, sondern persönliche Mächte, die Organe aber, die ihnen dienen, selbst die Apostel und Väter der Kirche treten als Personen zurück vor dem Gotteswerke, das Christus durch sie vollbringt; denn überall, wo sich das Ich hervorzudrängen sucht in seiner Autonomie, da ist nicht Christi Geist und wenn er zuvor in solchen Persönlichkeiten war, weicht er von ihnen zurück; sie fallen, das Werk Christi aber, das er durch sie vollzog, bleibt. So finden die Menschen nicht mehr durch ihre Kraft und Weisheit die Wahrheit, sie ist in Christo, dem König der Wahrheit, offenbar, aber Christus selbst enthüllt die Wahrheit, die in ihm erschienen ist, durch seine Zeugen, indem er sie in seine Wahrheit führt und Gottes Geheim-

nisse, die der Welt verborgen sind, schauen läßt; die Kirche als das Reich der Wahrheit ist darum auch die Stätte der Weisheit und wahren Wissenschaft; hier findet die christliche Wahrheit ihre rechten Formen, wie ihre Organe. Die Formen, in denen diese Wahrheit zunächst in ihrer theologischen Gestalt sich darstellt, sind: 1) das Wort Gottes, 2) die Kirchenlehre, 3) das Theologumenon. Die zusammenfassende Entwicklung der christlichen Wahrheit vollzieht sich im System der Theologie.

Erster Abschnitt.

Das Wort Gottes.

§. 25.

Der Entwicklungsproceß des Wortes Gottes.

Damit die Menschheit, die auf eigenem Wege zur Erkenntniß Gottes nicht gelangen konnte, in den endlichen Besitz dieser Wahrheit käme, war es nothwendig, daß sich Gott selbst enthüllte, daß er als der Erlöser von Sünde und Irrthum im Fleische erschien und als das ewige Wort sich kund that aller Welt, daß sie ihn fühlen und fassen könne. In seinem Reden und Thun stellt Christus die Wahrheit sichtbar und vernehmbar dar; wer aus der Wahrheit ist, muß auch seine Stimme als die Stimme der Wahrheit hören und ihr sich zu eigen geben; denn er ist das leibhaftige Ideal der Wahrheit, voll Geist und voll Leben, in seinem Lichte sehen wir das Licht; erleuchtet von seines Geistes Strahlen stehen wir selbst in dem Lichte der ewigen, göttlichen Wahrheit. Indem er vor uns tritt als der Sünde und Welt überwindende, die göttliche Heiligkeit darstellende und das Leben wirkende König des Reiches, als der Lebensfürst im Reiche des Geistes und der Geister, haben wir in ihm, in seinem Reden und seinem Thun das Zeugniß seiner selbst, das Wort des Lebens, offenbart er in seinem Gange von der Krippe bis zum Kreuze, vom Kreuze bis zum Throne das ewige Geheimniß Gottes allen Menschen, redet er zu uns durch des Geistes geheimes Wehen, durch die Sprache der erbarmenden Liebe und verkündet die Wahrheit des Heils und des Lebens, das Evangelium, das vom Himmel stammt; denn

er ist selbst dieses Evangeliums Inhalt. Die Wahrheit liegt hier nicht am Ende, sondern am Anfange der Entwicklung und die Absicht des neuen Processes der Entfaltung des Wahrheitsideales ist nicht diese, daß die Wahrheit erst werde, sondern daß die in der Offenbarung als dem Principe schon gegebene und enthaltene Wahrheit nur dem menschlichen Denken immer klarer enthüllt werde, wie es die Natur des wahren Processes ist, daß in seiner treibenden Kraft die ganze Fülle des darzustellenden Inhalts schon verborgen ist; denn wo Nichts ist, kann Nichts entstehen. So muß Christus als der göttliche Factor das bedingende Princip in der Entfaltung des Wahrheitsideales bleiben, und die Kirche ist als Christi Leib allezeit die Stätte und das Organ der Offenbarung Christi; er leitet kraft des h. Geistes auch die menschliche Entwicklung und setzt zuerst Apostel, dann Hirten und Aelteste als die Träger des h. Geistes und Verkünder seiner Geheimnisse. In dem Apostolate, das unmittelbar göttlicher Stiftung ist, setzt er selbst kraft des h. Geistes sein prophetisches Amt fort, so daß auch hier, wo der menschliche Factor zuerst in der Entfaltung des Wahrheitsideales mitthätig ist, immer noch der Hauptton auf dem göttlichen Factor ruht. Die Apostel sind die Organe, durch welche Christi Wort in die Welt tritt; es ist daher nun in das Auge zu fassen, wie in ihnen das Wort entsteht und zum Ausdruck kommt.

Damit der Herr Zeugen der Wahrheit habe, die er in sich darstellt und verkündet, sammelt er die Jünger um sich und beruft sie zu seinen Aposteln. Er ist bei ihrer Berufung erst im Anfange seines Erlösungswerkes, daher ist auch das Apostelamt noch nicht mit der Erwählung der Jünger vollendet, sondern es ist nur durch göttliche That in seiner Wurzel gesetzt, daß es zum vollen Apostolate werde, nachdem Christus als der lebendige Träger des apostolischen Amtes sein Erlösungswerk vollbracht und als den bleibend wirksamen göttlichen Factor den h. Geist mitgetheilt hat. Nicht in den Personen an sich, sondern in Christo und dem h. Geiste ruht der Lebensgrund des Apostolates, aber dennoch wird es diesen Personen nicht bloß angethan, was sie als Apostel thun und reden, sondern sie sind in Wahrheit die lebendigen Organe, deren inner-

stes Wesen und Leben kraft des sie überwindenden und erfüllenden h. Geistes mit Christo zusammenwächst.

Fassen wir die ursprüngliche Beschaffenheit des Geisteslebens der Jünger schärfer in das Auge, so ist dieses Lebens Grundzug, der sie zu Christo zieht und mit ihm verbindet, ihre Religiosität, eine Religiosität, welche durch zwei verschiedene Factoren bestimmt ist, durch den alttestamentlichen Glauben und den Judaismus. Aus dem alten Bunde zunächst treten sie zu dem Gründer des neuen Bundes und so hat ihre Religiosität zunächst alttestamentlichen Charakter. Jehova, der in Christo in menschlicher Gestalt erschienen, ist schon im alten Bunde der erlösende Gott und seine Offenbarung in Wort und That hat die Erlösung in Christo znm letzten Ziel; er hat Israel zum Volke seines Eigenthums erwählt und ihm nicht nur das Gesetz vom heil. Berge gegeben, sondern durch seine Propheten auch den kommenden Messias verkünden lassen. Wie sein Tempel ein Allerheiligstes hat, darin seine Herrlichkeit selbst thront, so hat auch sein Wort ein Allerheiligstes — das Messiasbild, welches er immer klarer seinem Volke enthüllt. Dieses Messiasbild tragen auch die Apostel als das kostbarste Erbe ihres Volkes in ihren Seelen und jubeln darum auf, da sie in Christo den verheißenen Messias gefunden. Dieses Messiasbild ist das innerste Heiligthum in den Herzen der Apostel, mit ihm ist ihre Religiosität auf das Innigste verwachsen und an diesem wahren Messiasbilde des a. Test. hat sich daher auch der erschienene Christus zu bewähren.

Aber das Volk Israel war durch Jahrhunderte hindurch ohne Propheten und ohne das lebendige Zeugniß Gottes geblieben. In dieser Zeit, da die Weissagung schwieg, ist der religiöse Geist in Israel nicht unthätig geblieben und da die Ankunft des Messias der letzte und höchste Gegenstand seiner Hoffnung war, so hat auch an das Messiasbild die Religion des Volkes sich ganz besonders angeklammert und dasselbe im Laufe der Zeit allmählich so umgestaltet, daß es zum fleischlichen Messiasideale wurde; das Verlangen des Volkes geht besonders auf einen Messias, der als König sein Volk von der irdischen Noth erlösen soll. Dieses falsche Messiasbild haben auch die Apostel von den Vätern geerbt; es ist gleich dem alt-

testamentlichen so sehr Eigenthum ihrer Seele geworden, daß sie sich des Unterschiedes beider nicht mehr bewußt sind, ja, weil dies falsche Messiasbild unmittelbar im Volke lebt, so hat es auch bei ihnen das alttestamentliche Messiasbild so umschlungen und sich so mit ihm vereinigt, daß es in der Religiosität der Apostel als die herrschende Macht anzusehen ist, so ist auch die Frömmigkeit der Apostel mehr eine jüdische, als alttestamentliche. Außerdem aber hat ihre Religiosität ursprünglich einen gewissen egoistischen Grundzug, sie wollen mit Christo in dem irdischen Messiasreiche herrschen, aber nicht mit ihm leiden. Zieht man dieses Alles in Erwägung, so muß man erkennen, daß auch um deßwillen, abgesehen von der Herrschaft der Sünde im Herzen aller Menschen, also auch der Jünger, eine Wiedergeburt des religiösen Lebens von Grund aus nothwendig war. Diese innere Erneuerung der Apostel geschieht aber nicht plötzlich, sondern in einem dreijährigen Kampfe, in welchem der Tod Christi die verhängnißvolle Krisis, seine Auferstehung und Geistesmittheilung den endlichen Sieg bildet, denn das Leben der Jünger in der Gemeinschaft des Herrn kann man nur als das vorbereitende Wirken des heil. Geistes bezeichnen.

Indem sie ihren Heiland begleiten auf allen seinen Wegen, seine Gestalt, seine Erlösungsthaten sehen und sein Erlösungswort hören, wird ihr innerstes religiöses Gemüth immer von Neuem bewegt und in tief einwirkende Schwingungen versetzt. Indem sie den, der sie auf seinem Herzen voll liebender Erbarmung trägt, mit ihrer ganzen Seele umfangen, prägt sich sein Bild immer tiefer in ihre Seele ein, werden sie dessen immer klarer bewußt, daß er der ist, den die Propheten verkündet. Es ist ein bedeutender Augenblick, als Petrus in seinem und der Apostel Namen das gute Bekenntniß ablegt: „Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes!“ denn hier ist das wahre Messiasideal, wie es in Christo leibhaftig vor ihnen steht, zuerst in das klare Bewußtsein der Apostel hereingetreten, aber indem sie in diesem Lichte stehen, taucht auch das falsche Messiasbild mit voller Macht in ihrem Innern empor, es zieht sie immer wieder von dem lebendigen Christus zurück, je tiefer sie in das Geheimniß seiner Herrlich-

keit geführt werden, und da Christus ihnen klar und deutlich seinen Tod verkündet, fangen sie schon an, an ihm irre zu werden, der Tod des Messias stimmt nicht mit ihren falschen Vorstellungen. Während er schon das Kreuz vor ihren Augen enthüllt hat, wollen sie noch als Herrscher auf den Thronen sitzen; ihre Liebe gehört noch Christo, aber ihr Glaube zittert und zagt, wankt und schwankt, und da Christus wirklich in den Tod geht, fliehen sie von ihm. Es darf uns nicht Wunder nehmen, daß Petrus seinen Herrn verleugnet, um seines Trugbildes willen ist er irre geworden an ihm; ja, es ist wohl nicht zweifelhaft, daß Judas ihn um dieses Trugbildes willen verrathen hat, um ihn zur Entscheidung nach seinem Sinne zu drängen. Nur die heroische Liebe eines Johannes harrt aus selbst bis zum Kreuze, die entscheidende Krisis ist gekommen. Die Jünger haben mit Christo all ihre Hoffnung, all ihren Glauben zu Grabe getragen; denn den wahren Christus haben sie verloren und zehren nun an ihrem falschen Messiasbilde. Selbst der Auferstandene muß sie noch Thoren und trägen Herzens um ihres Unglaubens willen schelten. Der Kampf, der die Herzen der Apostel bewegt in jenen Tagen von der Kreuzigung bis zur Auferstehung, läßt sich nicht in Worte fassen; es ist eine Zeit, da sie innerlich gebrochen sind, und wenn auch an dem Auferstandenen ihr Glaube sich emporrichtet, so darf man doch auch diese Zeit nicht ansehen als den vollen Sieg Christi über ihre Herzen, es ist hier nur der Keim des neuen Lebens in ihre Herzen gesenkt.

Es ist eine Zeit der stillen Selbstbesinnung und Läuterung, eine Zeit, da das Alte zu schwinden beginnt und das neue Leben sich erzeugen soll; immer noch nicht eine Neugeburt, sondern eine Zubereitung des Herzens zu derselben, eine Zeit des Harrens auf den h. Geist, der Alles, was nichtig und verkehrt ist, vernichtet und umkehrt und das volle neue Leben spendet. Da der Herr von ihnen geschieden, harren die Apostel in stiller Einkehr des Trösters, und indem ihn der Vater durch den Sohn sendet, da kommt es über sie wie ein Gewittersturm, ihr Innerstes wird erschüttert, der tiefste Grund des Herzens in Bewegung gesetzt; ein Schmerz, ein Weh, die Wehen der neuen Geburt durchbeben ihre Seelen, das Fleisch-

liche, die Sünde, der falsche Christus erstirbt in ihnen, Christus als der Herr über Sünde und Tod bricht als das Leben und die Wahrheit in ihnen durch unter gewaltiger Erschütterung ihrer ganzen Natur, er macht sie von Grund aus zu neuen Creaturen. Sie fühlen und erfahren in ihrem Innersten dieses h. Geistes Uebermacht, Christus der Gekreuzigte und Auferstandene tritt in diesem Zustande unbeschreiblicher Erregung, da sie unter den gewaltigen Eindrücken das eigene Bewußtsein fast verloren haben, als das ewige Licht, als die sie beugende Macht vor die geistestrunkene Seele nnd aus der Tiefe des Herzens sprechen sie in wundersamen Worten aus, was sie erfüllt und bewegt, in Worten, deren Inhalt Christus und Nichts als Christus, die großen Thaten Gottes, die vor ihnen und in ihnen geschehen; sie reden in einer Sprache, die die Menschen aus den verschiedensten Völkern fassen oder deren Sinn sie ahnen, ihr Zungenreden ist ja nur Zeugniß von dem, der alle Dinge zusammenfaßt und trägt, der auch aller Menschen Herzen bewegt und zu sich zieht. Es ist kein klares und deutliches Zeugniß, wie später das Wort des Petrus, es ist der Naturlaut des vom heiligen Geiste erfüllten und getragenen h. Geistes, ein Naturlaut, der, wie in allen Menschenherzen der gleiche, so auch in allen Zungen derselbe bleibt; die Sehnsucht der unerlösten Seele nach ihrem Erlöser und die Seligkeit, ihn gefunden zu haben, sie tönen aus in diesen wundersamen Lauten, nun ist der ewige Christus ihres Lebens Leben, ihres Herzens Centrum; er hat, er erfüllt sie ganz, in ihm und aus ihm ist ihnen das neue Leben geboren, das aus dem ewigen Leben quillt.

Wird durch diesen Durchbruch des h. Geistes der Naturgrund ihrer Seele total erschüttert und damit das gesammte geistige Leben in eine übernatürliche Bewegung versetzt und wirkt so der heil. Geist fast mehr als zwingende Gewalt, der gegenüber das Subject nicht zum Rechte kommt, so ist dies eben nur der Act der neuen Geburt, der Durchbruch des neuen Lebens. Aber der h. Geist ist ein Geist der Klarheit und Wahrheit, eine bewußte Macht; so muß er auch die Apostel zum vollen Bewußtsein zurückführen; er klärt das Dunkel in den Seelen der Apostel auf. Nachdem die Neugeburt erfolgt ist,

werden die Erregungen in ihrem Innern sanfter und milder es fängt an Licht in ihren Seelen zu werden und aus der Tiefe derselben taucht das Bild des Christus, der ihres Lebens Mittelpunkt ist, empor. Der h. Geist öffnet ihre Augen und nun sehen sie ihn, der sie erlöst hat von der Macht der Sünde und des Todes, in seiner göttlichen Hoheit und seiner lieblichen Schöne vor sich, wie er vor ihnen stand, da er aufgehoben ward gen Himmel, da er auferstand vom Tode, da er an das Kreuz geheftet ward, da er mit ihnen wandelte und Worte redete voll Geist und Leben und Thaten und Wunder that voll Huld und Liebe, sein lebendiges Bild steht vor ihnen, er ist bei und unter ihnen, er ist in ihnen. In Ihm haben sie nun Alles, was die Seele begehrt, Friede, Versöhnung, Leben, Seligkeit, Gott selbst; nun können sie es nicht lassen zu reden von ihm, von dem, was sie gesehen und gehört haben, es ist ihnen Alles wieder gegenwärtig; denn der h. Geist als ein Geist der Erinnerung (Ev. Joh. XIV, 26. XVI, 13. XV, 26 f.) erinnert sie an Alles, was sie ihn haben reden hören und thun sehen. Wie der heil. Geist nicht von dem Eigenen nimmt, sondern von Christo, so nehmen sie nicht von dem Eigenen, sondern schöpfen aus der Fülle Christi und reden und zeugen von ihm, was der h. Geist als der innerste Factor ihrer Seelen ihnen gibt und gebietet; er ist es, der durch sie redet, wo sie von Christo zeugen kraft ihres apostolischen Amtes. So gewinnt Christus in der Apostel Zeugnisse eine bestimmte Gestalt für den erkennenden und wahrnehmenden Geist; es ist aber dieses Zeugniß noch nicht ein persönliches Zeugniß der Apostel, d. h. es hat noch nicht einen bestimmt individuellen Charakter, sondern es ist Christi Wort und Werk, das ihnen in die Erinnerung tritt, das Selbstzeugniß Christi von seiner Person und seinem Werke. Dieses lebendige Wort Gottes als die Urgestalt des christlichen Wahrheitsideales ist der Inhalt des ersten *κήρυγμα* der Apostel, das mündliche Urevangelium, wie es zuerst als lebendiges Zeugniß den Völkern gepredigt wurde (die *λόγια*) und dann eine feste Gestalt gewann für alle Zeiten in den Evangelien als dem Grundstamme der h. Schrift n. Testamentes. Diese Evangelien sind

das Product des h. Geistes, sofern er die Apostel erinnert hat an das, was sie gesehen und gehört haben von Christo.

Aber hiermit ist das Werk des h. Geistes nicht abgeschlossen, er wirkt endlich auch als freischöpferische Kraft in den Aposteln als ein Geist der Verklärung (Ev. Joh. XV, 14.). Ist das Personenleben der Apostel in der ersten überwältigenden Wirkung des h. Geistes zurückgetreten, weil von dieser göttlichen Uebermacht überwunden, so gewinnt es nun seine Macht und sein Recht wieder, aber es ist in Christo erneut, Christus selbst hat in den Aposteln durch den h. Geist eine Gestalt gewonnen. Aus dem dunkeln Grunde jener elementaren Erregungen ist allmählich das Bild des historischen Christus in ihrer Erinnerung emporgestiegen, nun aber tritt es in das eigene klare, persönliche Bewußtsein und ihr Zeugniß wird ein Zeugniß von dem Christus, wie er in den Aposteln lebt, wie er ihnen erscheint und sich darstellt; das Christusbild gewinnt eine bestimmtere subjective Gestalt. Ist die Kraft des h. Geistes eine urschöpferische, so wirkt er also auch in den Aposteln, er hat ihrem Geiste neue Kraft und neues Leben verliehen; dieses Leben und diese Kräfte werden zum innersten Eigenthume des persönlichen Lebens der Apostel, und da die persönliche Eigenthümlichkeit des Menschen nicht vernichtet, sondern verklärt wird in die Klarheit Christi, so muß auch das Christusbild in den Aposteln ein eigenthümliches werden, es schaut ein Jeder Christum auf seine Weise und zeugt von ihm auf seine Weise. Dieses apostolische Zeugniß ist also ein Product des göttlichen und menschlichen Factors zugleich. In jener ersten Form der Inspiration sind die Apostel nur die selbstlosen Organe, in der zweiten Form die objectiven Zeugen, in der dritten Form die selbstbewußten, freien Zeugen Christi. War das Product der ersten Form der Inspiration naturgemäß das Zungenreden, der zweiten das historische Zeugniß von Christo oder das Evangelium Christi, so ist das Product dieser letzten Form der Inspiration das apostolische Wort. Wenn der heil. Geist dem menschlichen Factor aber sein Recht werden läßt, und daher das Zeugniß des Petrus, Johannes, Jakobus und Paulus ein jedes seinen specifischen Charakter hat, so darf man diese Unterschiedenheit doch nicht zur speci-

fischen Verschiedenheit machen, als ob ein Apostel ein anderes Evangelium predigte, als der andere. Der Einheit ihres Evangeliums sind sie sich klar bewußt troß des Bewußtseins ihres persönlichen Charakterunterschiedes. Christus ist nicht zertrennt, sondern ist derselbe; denn er ist der Grund des Lebens in allen Aposteln und der h. Geist dieselbe sie treibende und bewegende und ihr Leben gestaltende Macht. So haben wir Ein Wort Gottes in dem Evangelium Christi und der Apostel, die Urgestalt Christi selbst für den erkennenden religiösen Geist. Der wahre Christus hat hier für alle Zeiten sein Bild der Menschheit überliefert, daß auch wir schauen können Seine Herrlichkeit als die Herrlichkeit des eingeborenen Sohnes vom Vater voller Gnade und Wahrheit.

Schließlich könnte noch in Frage kommen, ob neben der h. Schrift nicht die Tradition ihr Recht behalten müsse. Die h. Schrift ist nicht die Urgestalt des Wortes Gottes, sondern als diese Urform ist das lebendige Wort oder die apostolische Predigt anzusehen; die h. Schrift ist aber die sich als nothwendig erweisende Verfestigung des lebendigen Wortes; denn wäre es zu dieser schriftlichen Feststellung und Darstellung des lebendigen Wortes nicht gekommen und der Kirche überlassen geblieben, dieses Urzeugniß des h. Geistes zu überliefern, so wurde, wenn nicht der Irrthum und die Irrlehre sich einschleichen sollte, eine fortwährende Inspiration nicht bloß der Kirche, sondern aller Kirchenglieder, nicht bloß des Amtes, sondern auch derer, die das Wort ohne den specifischen amtlichen Beruf, z. B. im Kreise der Schule und Familie verkünden, unerläßlich, so würde damit aber auch eine Entwicklung der Lehre auf dem Grunde der Offenbarung kaum möglich gewesen sein, da ein sicheres Maß und eine untrügliche Richtschnur für diese Entwicklung zur steten Prüfung der Wahrheit ohne die h. Schrift in dieser Tradition nicht gegeben wäre. Die Geschichte der Kirche selbst aber liefert den Beweis, daß eine solche untrügliche Tradition, eine fortgesetzte Inspiration nicht vorhanden gewesen. Jener Erweis der Tradition, wie die katholische Kirche ihn findet nach Vincentius von Lirinum in dem Satze: „Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est, hoc est etenim vere proprieque catholicum“

erweist sich auch vor Allen, die sehen wollen und können, als unzulänglich und trüglich. Wie der Herr und seine Apostel für die alttestamentliche Offenbarung sich nicht auf die Tradition, sondern auf die h. Schrift alten Testamentes beziehen und darin die von Gott selbst gegebene Norm und Quelle der alttestamentlichen Offenbarung erkennen, so hat auch die Kirche nur in der h. Schrift neuen Testamentes die Norm und Quelle der neutestamentlichen Offenbarung zu suchen. Damit ist nicht ein todter Buchstabe zum Grunde der Kirche gemacht, sondern Christus selbst, der von sich zeugt in seinem Worte als einem Worte voll Geist und Leben. Für den religiösen Geist, der von Christo Etwas vernehmen will, gibt es daher keine andere Quelle der lebendigen Erkenntniß Christi, als dieses Wort; dieses Wort wird aber zum lebendigen Wort für alle Geister und alle Zeiten, indem es, diese beherrschend und bestimmend, eine klare Erkenntniß der christlichen Wahrheit durch alle Jahrhunderte bilden hilft, und in der Arbeit an der Ausgestaltung des christlichen Wahrheitsideales alle Jahrhunderte vereint und so eine lebendige Tradition der christlichen Lehre von Geschlecht zu Geschlecht wird. Diesem Werke des h. Geistes in der Kirche treten wir nun näher.

Zweiter Abschnitt.

Die Darstellung des christlichen Wahrheitsideales in der Kirchenlehre.

§. 26.

Uebergang.

In dem Worte Gottes oder der h. Schrift neuen Testamentes ist das christliche Wahrheitsideal in seiner absoluten Gestalt gegeben. Der religiöse Geist der Apostel hat als der menschliche Factor in dem Acte der göttlichen Offenbarung die Wahrheit, wie der h. Geist als der göttliche Factor sie darbot, in sich wiedererzeugt, aber diese Thätigkeit des religiösen Geistes der Apostel ist kraft des h. Geistes eine unmittelbare, urschöpferische; sie haben die göttliche Wahrheit unmittelbar angeschaut und nicht durch ein discursives oder speculatives Den-

ken sich vermittelt und stellen daher auch diese Wahrheit in ihrer Unmittelbarkeit dar, nicht wie sie ihnen bloß erscheint, sondern wie sie als eine wesenhafte wirklich ist; in ihrem Lichte durchschauen sie die Welt und ihre Geschichte, alle besondern Verhältnisse und Zustände und stellen sie in dieses Licht. Auch dies ist nicht ein Act des mühsamen Ueberlegens und Denkens, sondern ein vom h. Geiste erleuchtetes unmittelbares Erkennen; wie es ja auch schon die Art des Genius ist, mit Einem Blicke die Dinge zu überschauen und auch der Welt in das Herz zu sehen, so war es ihnen gegeben, kraft ihrer Erleuchtung Alles, was in den Kreis ihrer Betrachtung fiel, zu durchschauen, das Wahre vom Falschen, das Göttliche vom Widergöttlichen, das Heilige vom Unheiligen zu unterscheiden nnd also die göttliche Wahrheit als die Alles beherrschende und erneuernde Macht darzustellen. Die Apostel sind durch den h. Geist die Schöpfer oder Bildner des göttlichen Wahrheitsideales, das in Christo der Welt erschienen ist, und bieten dieses Ideal für alle Zeiten der Welt faßbar und vernehmbar in der h. Schrift dar. Ist in ihrem Geiste der h. Geist in urschöpferischer Weise thätig, so ist auch diese Schöpfung als eine Urschöpfung, diese Formen göttlicher Wahrheit als Urform anzusehen. Da nun dieses Ideal das absolute, für alle Zeiten und Völker maßgebende ist, so kann seine weitere Entfaltung nicht das Ziel haben, erst zur vollen Wahrheit emporzudringen, sondern aus dem gegebenen Grunde diese absolute Wahrheit in ihrer Universalität nach ihrem Inhalte und ihrer Tiefe zu entfalten, sie vor Allem auch dem denkenden Geiste zu vermitteln. Diesen Proceß haben wir nun im Folgenden darzustellen.

§. 27.

Die Bildner der Kirchenlehre und ihre Formen.

Der h. Geist als der Schöpfer und Offenbarer des christlichen Wahrheitsideales kann als solcher nur bei der Kirchengründung thätig sein; sollte seine schöpferische Macht sich auch in der Folgezeit offenbaren, so wäre in Christo nicht die absolute Wahrheit in ihrer Fülle erschienen und könnte auch das Wort Gottes nicht diese Wahrheit in ihrer Totalität einschlie-

ßen, so wäre daher überhaupt jene erste Thätigkeit des h. Geistes keine urschöpferische gewesen. Dieses Alles bedingt es also, daß nach geschehener Kirchengründung die schöpferische Thätigkeit des h. Geistes in der Kirche zurücktritt. Das Verhältniß des h. Geistes zur Folgegeschichte der Kirche ist zu denken, wie das Verhältniß Gottes nach der Schöpfung zur Welt; hier wirken die vom Schöpfer in die Welt gelegten Kräfte und schaffen das neue Leben unter der göttlichen Vorsehung und Leitung; in bestimmten Momenten faßt sich auch hier die göttliche Schöpferkraft als nachwirkende zu großen, neuen Gestaltungen zusammen, wie es besonders deutlich an das Licht tritt in den großen Epochen der Geschichte, auch hier haben wir nicht eine totale Neuschöpfung vor uns — wäre diese nothwendig, so wäre der Schöpfer ein Weltverbesserer —, sondern eine Neugestaltung auf Grund und kraft der ersten Schöpfung. Wenn also die schöpferische Thätigkeit des h. Geistes in der Kirche zurücktritt, so soll das nicht heißen, daß der h. Geist die Kirche sich selbst überlasse, nachdem er sein Werk gethan, sondern er wirkt durch die Kräfte und Mittel, die er in der Kirchengründung dargeboten, er wirkt und leitet durch dieselben die kirchliche Entwicklung, läßt aus dem Grunde, der gelegt ist, neue Lebensformen und auch neue Gestaltungen des christlichen Wahrheitsideales hervorgehen, indem er nun insbesondere der freien Subjectivität ihr volles Recht läßt, auch das Recht der Sünde und des Irrthums, auch das Recht der Abkehr von der christlichen Wahrheit und der Afterbildungen der Irrlehre und Ketzerei. Diese Wirkung des h. Geistes auf die Kirche ist aber auch jetzt noch eine doppelte, zuerst wirkt er durch das Wort Gottes (und die Sacramente), sodann aber auf das subjective religiöse Leben. In dem Worte Gottes hat der h. Geist die ganze Fülle der göttlichen Wahrheit zusammengefaßt, hier hat er seine ganze schöpferische Kraft concentrirt, so daß, wo sie in einer Seele Grund gewinnt, sie diese nicht bloß erneuert, sondern auch zur vollen Erkenntniß der Wahrheit führt. Von der Herrschaft und dem Einflusse dieses Wortes Gottes hängt demnach der Zustand der Kirche ab, auch ihr Erkenntnißstand im Gebiete der christlichen Wahrheit. Sodann ist aber die andere Wirkungsweise des h. Geistes in der

Kirche und Welt nicht gering zu achten; denn durch den h. Geist als den Schöpfer theilt Gott nicht allein die Gaben an die einzelnen Menschenseelen, sondern durch ihn führt er auch auf vorbereitenden Wegen die einzelnen Seelen in seine Wahrheit ein, leitet er durch Irrwege auf den rechten Weg, und wie er gesetzt hat Apostel und Propheten, so setzt und ordnet, schafft und beruft er auch die Hirten und Bischöfe, die Lehrer und Väter der Kirche und läßt die rechten Männer kommen zur rechten Zeit, daß sie die Aufgabe lösen, die er ihnen zum Heil der Kirche und Welt zu lösen bestimmt hat; denn auch nun ist es nicht die große Masse, welche die Kirche in neue Bahnen führt, noch die menschliche Vernunft für sich, sondern immer noch der h. Geist durch die religiösen Genien, welche die Menge bewegen und nach sich ziehen an die Quelle der Wahrheit und des Lebens. So ist jetzt nicht mehr die Aufgabe des h. Geistes, eine neue Offenbarung, ein neues Wort Gottes zu schaffen, sondern das gegebene Wahrheitsideal auszugestalten; an die Stelle des unmittelbaren und wunderbar wirkenden h. Geistes tritt nun sein geordnetes, verborgenes Wirken, er ist thätig und wirksam durch die Kirche und die Lehrer der Kirche. Wir nennen daher die zweite Form des Wahrheitsideales die **Kirchenlehre**. Die Kirchenlehre ist das Product eines geschichtlichen Processes; ihre Entwicklung geht aus von der religiösen Subjectivität, geht sodann über in das allgemeine religiöse Bewußtsein und verfestigt sich schließlich zu einer neuen bestimmten Gestalt des christlichen Wahrheitsideales. Wir unterscheiden demnach in diesem Processe drei Formen: 1) die **kirchliche Lehrmeinung**, 2) das **kirchliche Dogma**, 3) das **Symbol oder Kirchenbekenntniß**.

§. 28

Die kirchliche Lehrmeinung (δόξα).

Indem der h. Geist in der Kirche nach seiner schöpferischen Kraft zurücktritt, überläßt er nun dem religiösen Subjecte in bedingter Weise die weitere Entfaltung des christlichen Wahrheitsideales. Zwar ist dieses in seiner Absolutheit im Worte Gottes gegeben, aber das Wort Gottes gibt die Wahrheit nicht

in der bestimmten Form der Lehre oder des Bekenntnisses, sondern in der Allgemeinheit, in der eigenthümlichen Mischung des Wortes und der That, die doch beide in sich die Offenbarung des Göttlichen darstellen. Die Eigenthümlichkeit des göttlichen Wortes gibt in Inhalt und Form für die kirchliche Lehrentwicklung bestimmte Anknüpfungspunkte. Der Inhalt der h. Schrift weist in die innersten Tiefen der Gottheit hinein und läßt dieselbe nach ihrem Wesen sich enthüllen in Wort und Werk, aber doch so, daß sie uns diese Geheimnisse nicht in bestimmter, zusammenhängender wissenschaftlicher Entwicklung erkennen läßt, sondern sie bietet dies Alles in einer Form und Ausdrucksweise, die, je tiefer sie in das Wesen Gottes, wie in die Endziele seiner Wege hineinführen, um so dunkler und allgemeiner werden. In alle dem, was der menschlichen Erkenntniß unerforschbar ist für dieses Leben, ist die h. Schrift vorsichtig abwehrend, während sie in dem, was den Menschen, sein Heil und seine Seligkeit unmittelbar betrifft, in klaren und bestimmten Worten redet. Aber doch besteht in der gesammten Lehre der h. Schrift ein so tiefer, innerer Zusammenhang, daß der erkennende Geist sich nicht mit dem begnügen kann, was vielleicht dem gläubigen Gemüthe hinreicht, sondern daß er auch in die verborgenen Tiefen der göttlichen Weisheit einzudringen sucht und aus innerer Nothwendigkeit eindringen muß. Sogar die Centrallehre des n. Test.: „Christus das Heil aller Welt" läßt sich nicht loslösen von der verborgenen Weisheit Gottes, sogar die bloße Thatsache der Erlösung weist hin auf die Sünde und dies führt tiefer in das Wesen Gottes und sein Verhältniß zur Welt. Die Person des Erlösers ist nicht zu begreifen ohne tiefere Erwägung seines Verhältnisses zu Gott. Ueber alle diese Punkte gibt die h. Schrift nicht an einem Orte, sondern an verschiedenen Stellen nähern Aufschluß; diese verschiedenen Aussagen Christi und der Apostel wollen aber für den erkennenden Geist in eine gewisse Verbindung und Beziehung gesetzt sein. Die h. Schrift bedarf eben der Erklärung und diese Erklärung, soll sie eine tiefere sein, ist nicht möglich ohne ernste Arbeit des Denkens; selbst die einfachsten Ausdrücke wollen näher bestimmt und in das rechte Licht gesetzt sein. Der noch unentwickelte religiöse Geist mag sich wohl mit allge-

meinen Glaubenssätzen, wie sie sich ihm unmittelbar aus der Predigt des Wortes ergeben, begnügen und für das Heil der Seele ist auch kaum mehr nöthig, aber dennoch weist das Wesen des religiösen Geistes auf eine weitere Entfaltung der christlichen Lehre hin.

In dem Worte Gottes als der Botschaft von Christo — der Glaube folgt aus der Predigt — tritt das christliche Wahrheitsideal der Seele entgegen, dies Zeugniß wird innerlich vernommen und da Christus das Centrum des göttlichen Wortes ist, so muß er selbst in dem vorstellenden Geiste eine Gestalt gewinnen, diese wird allmählich immer bestimmtere Züge finden, je tiefer das Wort auf das Gemüth wirkt. Die tiefere Erkenntniß der christlichen Wahrheit ist aber abhängig von dem Eingehen in diese Wahrheit, von dem Leben in ihr. Wird daher auch der Geist eines jeden Menschen, der dies Evangelium vernimmt, in eine Bewegung versetzt und ihm daher auch eine gewisse Erkenntniß dieser Wahrheit möglich gemacht, so ist doch die Spiegelung der göttlichen Wahrheit in der Menschenseele durchaus abhängig von der Stellung des Gewissens zu ihr; denn auf das Gewissen zunächst ist die Heilsbotschaft berechnet; wo das Gewissen in eine Sollicitation versetzt wird, da erst kann die Hingabe oder die volle Abkehr von Christo, der Glaube oder Unglaube entstehen. Das Verhältniß des Menschen zu Christo und die Weise seiner Erkenntniß ist aber noch von einem andern Factor abhängig; dieser Factor ist die Vergangenheit des Menschen und zwar besonders sein früheres religiöses und sittliches Leben. Wo dieses als ein verkehrtes nicht durch das eintretende christliche Lebensprincip durchbrochen wird, da muß sich die Erkenntniß auch anders gestalten, als da, wo der Glaube eine Frucht der innern Bekehrung und Wiedergeburt ist.

Wir verfolgen zunächst diese Genesis des Unglaubens oder der Irrlehre und treten sodann erst in die Betrachtung der innern Entwicklung der kirchlichen Lehre ein.

In der Zeit des Eintritts des Christenthums in die Welt finden sich zwei herrschende religiöse Grundrichtungen, die des Judaismus und die des Heidenthums; von der einen oder der andern war jedes Subject mehr oder weniger abhän-

gig und bleibt meist auch abhängig durch spätere Zeiten. Der Judaismus ist die Verkehrung der alttestamentlichen Religiosität; der Charakter desselben ist engherziger Particularismus, starrer Gesetzesdienst, todte Werkgerechtigkeit, fleischlicher Messianismus; er tritt in seinem Gegensatze schon auf in der apostolischen Zeit und ruft hier die ersten Kämpfe des christlichen Geistes gegen ein Pharisäerchristenthum hervor. Nachdem insbesondere mit der Zerstörung der Stadt Jerusalem und der Zerstreuung der Nation dieses Judenthum seinen innern Halt verloren, konnte es sich doch der christlichen Wahrheit nicht ganz verschließen; der Judaismus geht in die Kirche ein, ohne aber sein inneres Wesen ganz aufzugeben. Die andere Grundrichtung, die heidnische, ist zwar schon vor Christo in sich abgestorben, aber doch regen sich noch die in ihr verborgenen Lebensmächte. Die heidnische Religiosität hat ihre Wurzel in der Vergötterung der Natur und ihrer Kräfte; der Volkscharakter hatte aber überall besondere Formen des Heidenthums erzeugt, verschieden geartete Götter, an denen immer noch das innere Leben der Heiden hing. Dazu kam, daß das Heidenthum in der Philosophie und Kunst einen Ersatz gesucht hatte für die ersterbende Volksreligion und in dieser heidnischen Bildung waren die heidnischen Grundprincipien immer noch lebendig wirksam. Hatte schon die heidnische Religion den Ursprung der Welt und Götter zum wesentlichen Inhalte, so war auch die Absicht der Philosophie besonders darauf gerichtet, den Urgrund der Dinge zu erkennen und sie hatte in den verschiedenen Philosophenschulen aus den alten Göttern neue Götterideale gestaltet. Wenn nicht mehr an den alten Göttern, so doch an diesen Göttern der Philosophie hing daher immer noch die gebildete heidnische Welt und mit diesen Anschauungen trat sie an das Christenthum heran.

Sofern der religiöse Geist von einem dieser Factoren innerlich bestimmt ist und nun das christliche Wahrheitsideal an ihn kommt, muß, sobald dem letztern Raum gelassen wird, immer ein innerer Kampf oder mindestens ein Widerstreit der Vorstellungen entstehen, bleibt aber das Gewissen von der christlichen Wahrheit unberührt oder läßt diese nicht tiefer eindringen, so kann der Kampf kein innerer werden, sondern bleibt

nur ein Widerstreit der Vorstellungen. Dasjenige Princip, welches in diesem Kampfe siegt, wird den vorstellenden Geist wesentlich bestimmen; es tritt, wofern er die christliche Wahrheit nicht gänzlich von sich abwehrt, eine Vermischung der christlichen Ideen mit dem Judaismus oder dem Heidenthume ein und kann sich diese Vermittlung potenziren gemäß der besondern Grundrichtung. Je tiefer das eine oder andere Princip erfaßt wird, desto mächtiger wird der innere Proceß, es werden alle Kräfte des religiösen Geistes in Bewegung gesetzt; je nachdem aber seine Grundrichtung ist, wird auch diese sich besonders zur Geltung bringen. Durch das Vorstellungsleben hindurch kann sich das nüchterne, verständige Denken oder die trübe, im alten mythologischen Processe noch gährende Phantasie oder auch der krankhaft erregte Wille besonders hindurchringen und den Vorstellungen eine eigenthümliche Form geben, aber dieser Proceß ruht nicht eher, als bis die treibenden Kräfte erschöpft sind, sonst bilden sich immer neue Gestalten, besonders wo neue Triebfedern den erregten Geist bewegen.

Indem sich der Judaismus mit der christlichen Wahrheit verbindet, gestaltet er sich seiner Natur gemäß zum Ebionitismus. Der Judaismus hält fest an seinem fleischlichen Messianismus, in Christo erkennt er den Messias, aber er ist ihm bloß ein mit himmlischen Kräften erfüllter Mensch; das Aergerniß seines Todes löst er sich auf durch die Hoffnung seiner Wiederkunft zur Aufrichtung des irdischen Messiasreiches, das Gesetz und die äußere Gerechtigkeit bleibt ihm auch jetzt noch das Höchste und so sieht er in Christo einen vollkommneren Gesetzlehrer als Mose; ein Evangelium der Gnade bedarf sein verhärtetes Gewissen nicht. Der Ebionitismus ist das Evangelium des nüchternen Verstandes, es mangelt ihm mit dem tiefern religiösen Leben auch aller höhere Aufschwung und aller speculative Geist. Die Kraft zu neuen Lehrbildungen hat er nicht, er erstirbt in sich selbst, und doch setzt der Judaismus sein Scheinleben fort durch die ganze Geschichte der Kirche dadurch, daß er bald das eine, bald das andere seiner Grundelemente mit ihm verwandten Lebensrichtungen oder Erscheinungen verbindet. Sein abstracter Gottesbegriff drängt sich wieder hervor im Arianismus, doch hat er hier mit heidnischen Princi-

pien sich versetzt, hier tritt auch die Irrlehre auf als Frucht der Speculation, während im Pelagianismus seine Werkgerechtigkeit eine neue Form annimmt. Es ist bekannt, daß der Judaismus gerade in dieser Form lange Perioden der Kirche beherrscht hat.

Viel mächtiger tritt das heidnische Princip dem Christenthum gegenüber; in der heidnischen Welt hat das Christenthum seine schwersten Kämpfe zu bestehen schon deshalb, weil der Gegensatz hier schroffer ist, sodann aber auch weil das Christenthum dem Heidenthum selbst erst sein bestes Gut, die Bildung, entreißen und zu seinem Eigenthume machen muß; im Heidenthum findet es die Form vor, die es allmählich zu seinem eigenen Leibe umgestalten muß. Diese Bildung nach ihrer formalen Seite ist aber nicht wohl zu trennen von ihrem heidnischen, widerchristlichen Inhalte; so liegt die besondere Gefahr für die Kirche vor, sich mit der Form auch den Inhalt, die Ideen des Heidenthums anzueignen. Das Heidenthum ist seinem Wesen nach Pantheismus; die Natur ist das Lebendige und auch die Götter sind nur vergötterte Ideen oder Naturkräfte. Hatte man schon Versuche gemacht, durch Synkretismus, durch Vermischung der verschiedenen heidnischen Religionen, ja der verschiedenen Philosophien eine bleibende Wahrheit zu finden und darzustellen, so suchte man nun, indem die christliche Wahrheit in die heidnische Welt hineintrat, auch diese mit dem heidnischen Wesen zu amalgamiren und dadurch eine wahrhaft universale Religion und eine höhere Erkenntniß (γνῶσις) zu gewinnen gegenüber dem unvermittelten, unzureichenden Glauben (πίστις). Wie man aus dem heidnischen Glauben eine höhere Erkenntniß abzuleiten gesucht hatte, so wollte man den gemeinen Christenglauben zur philosophischen Erkenntniß erheben. Der Wissenstrieb war das bewegende Princip, aber man täuschte sich selbst oder Andere, indem man vorgab, nur der christlichen Wahrheit lasse man ihr Recht; im tiefsten Grunde war das heidnische Bewußtsein das herrschende und die christlichen Ideen dienten nur dazu, das erstorbene Heidenthum neu zu beleben. Man bezeichnet diese Versuche des Heidenthums, sich mit dem Christenthume zu amalgamiren als **Gnosticismus**. Der Gnosticismus ist ursprünglich ein Product des unmittel-

baren-Denkens. Der noch vom Heidenthum erregte, aber unbefriedigte religiöse Geist schaut im Christenthum die Erfüllung seiner Sehnsucht und vermischt, ohne selbst ein klares Bewußtsein davon zu haben, die heidnischen Ideen mit den christlichen, wie die Ophiten und Manichäer thun. Anders gestaltet sich der Gnosticismus, wo der religiöse Geist schon mehr bestimmt ist durch die heidnische Speculation, als durch eine besondere Volksreligion; hier ist er nicht mehr ein unvermitteltes Denken, sondern ein durch irgend ein philosophisches System, das stoische oder platonische, bestimmtes, phantastisches Speculiren; das speculative Denken sinkt hier wieder in den mythologischen Vorstellungsproceß zurück und wird geleitet mehr durch die Phantasie oder durch einen verkehrten Willen, als durch die ihrer selbst bewußte Vernunft. So besonders die alexandrinische Gnosis des Basilides und Valentinian; bestimmter tritt das speculative Denken schon hervor bei Marcion. Geht die Hauptabsicht des Gnosticismus darauf, die Entstehung der Welt und des Bösen, sowie die Absicht und das Ziel der Weltgeschichte zu erklären, so wird die Beantwortung der ersten Frage besonders dem Heidenthum, die der zweiten dem Christenthume entlehnt, indem man die Idee der Erlösung zu Hülfe zieht. Der Widerstreit der beiden Principien, Gott und Materie, der den Gnosticismus beherrscht, wird zum offenbaren Dualismus im Manichäismus, der als die Spitze und das Ende des Gnosticismus anzusehen ist; hier ist nicht ein philosophisches System, sondern eine altheidnische Volksreligion, der Parsismus, das Grundelement, das mit christlichen Ideen versetzt wird. Der pantheistische Grundzug des Heidenthums ist im Gnosticismus nicht überwunden, und wo der erstere in der Kirche wieder hervorgetreten ist, machte sich auch der Gnosticismus in seinem Wesen wieder geltend. Für die Kirche hat er insofern eine Bedeutung gehabt, als er dieselbe veranlaßte den Gottes- und Schöpfungsbegriff, wie überhaupt die Grundlagen der Theologie für die Zukunft zu constituiren und dem Eindringen des Heidenthums in diesem Punkte abzuwehren.

Nachdem aber die Kirche diese Irrlehre überwunden im ernsten Kampfe und auch das Heidenthum als Weltmacht niedergeworfen war, mußte die Irrlehre auch neue Formen annehmen;

es ist nicht mehr das offenbare Juden- oder Heidenthum, was in die christliche Speculation eindringt, sondern es sind die judaistischen oder heidnischen Grundprincipien, die aber, da Judenthum und Heidenthum nicht mehr als eine Weltmacht vorhanden sind, sich in die Hülle der wissenschaftlichen Speculation oder der sittlichen Lebensbestimmung einkleiden. Nicht mehr das Heidenthum als Religion, sondern die heidnische Bildung, Speculation und Philosophie, sowie auch der Judaismus als einseitige Grundrichtung des Denkens und Lebens suchen eine Macht zu gewinnen. Hier geht aber die häretische Lehrmeinung in das Dogma, den bestimmten widerchristlichen Lehrsatz über, der in Widerstreit tritt gegen das sich bildende christliche Dogma. Die häretische Lehrmeinung kann aber, da ihr Wahrheitsgehalt meist ein geringer ist, für die Folge nicht von so großer Bedeutung sein; trotzdem ist sie auch für die Zukunft in gewissem Sinne präformativ und normativ, besonders wo sie bei Lehrern der Kirche zu Tage kommt; sie hat, wenn sie auch zunächst nur ein Product der Subjectivität ist, doch den Charakter des Ursprünglichen und Urschöpferischen und erscheint in der Geschichte der kirchlichen Lehrentwicklung als das Mittel, durch welches im lebendigen Processe die kirchliche Lehre selbst fortgebildet wird, indem sie sich von den widerchristlichen Elementen frei macht. Da die kirchliche und häretische Lehrmeinung sich gegenseitig bedingen, so müssen wir beide zugleich betrachten.

Die Entstehung der Irrlehre hat ihren Grund in der mangelhaften Hingabe des Herzens an Christus. Wo der alte Grund des Herzens und Sinnes nicht erneuert wird, da kann auch das Evangelium seine volle Wirkung nicht entfalten; aus der innern Verkehrtheit gehen die verkehrten Gedanken hervor. Wo aber der religiöse Geist sich gänzlich Christo hingibt, wo die Erregung, die er hervorruft, nicht bloß im Gemüthe oder in der Vernunft sich wirksam erweist, sondern vor Allem im Herzen und Gewissen, wo in dem Schmerze der Buße durch Christi Gnade der alte Mensch erstirbt und die Kräfte des neuen Lebens sich zu regen beginnen, wo im Glauben die Seele aus Christo Gnade um Gnade schöpft, da erst kann sich die christliche Wahrheit in voller Klarheit im Geiste spiegeln. In-

dem das Gemüth sich nicht mehr bewegen läßt von den falschen Mächten der Welt, sondern von Christo selbst, muß Christus in der Vorstellung auch wirklich eine Gestalt gewinnen und in seinem wahren Wesen in das Bewußtsein treten. Vor ihm schwinden alle Nebelbilder der Vergangenheit; an die Stelle der heidnischen oder jüdischen Wahrheitsideale tritt das christliche als das absolute. Zunächst wird diese christliche Wahrheit nur im Glauben ergriffen, aber dieselbe ist so unendlich reich, daß der Geist sie in seiner Totalität nicht fassen kann; überdieß tritt nach der apostolischen Zeit die schöpferische Kraft in der Kirche dermaßen zurück, daß zunächst nicht neue Formen der christlichen Lehre entstehen können, sondern man sich mit der Wiederholung der für das Subject bedeutsamsten christlichen Wahrheiten begnügt. Soweit man überhaupt die Herrlichkeit des göttlichen Wortes zu fassen vermag, gibt man sie in Rede oder Schrift wieder, ohne sich in eine tiefere Entwicklung einzulassen; aber doch sind in diesen unscheinbaren Anfängen die Grundlagen der kirchlichen Lehrbildung gegeben. Die ganze Bedeutung derselben liegt darin, daß hier zuerst das christliche Wahrheitsideal in der Subjectivität ohne besondere Vermittelung des heiligen Geistes sich darstellt, daß das Subject selbst von der christlichen Wahrheit zeugt, soweit sie sein Eigenthum, seine Ueberzeugung geworden ist. Diese erste Form der christlichen Lehre findet sich in den Schriften der sog. *apostolischen* Väter. Aber sowohl der innere Trieb des religiösen Geistes, als auch die äußern Verhältnisse bedingen eine weitere Entwicklung. Diejenigen, welche, nachdem sie die christliche Wahrheit annahmen, sich schon mit der heidnischen Weisheit abgearbeitet haben, können sich mit dem bloßen Glauben nicht begnügen; im religiösen Geiste liegt überhaupt das Verlangen verborgen, sich seines Inhaltes klarer bewußt zu werden und dies Bedürfniß wird um so dringender, je mehr der Glaube in Kampf tritt mit der Welt und ihrer Weisheit; das religiöse Subject muß diesen Glauben vor sich selbst, vor seinem eigenen Denken und vor der Welt zu rechtfertigen und als die wirkliche göttliche Wahrheit zu erweisen suchen. Es ist also zunächst nicht der bloße Wissenstrieb, der mehr sucht, als er hat, auch nicht die eigene Ungewißheit oder der innere Zweifel

an der empfangenen Wahrheit, sondern eine innere und äußere Nothwendigkeit, welche diese Weiterentwicklung der kirchlichen Lehre erzeugt; es ist das Vollbewußtsein der Wahrheit, die im Glauben ergriffen ist, welche zur wissenschaftlichen Erkenntniß forttreibt, die Gewißheit, daß sich die christliche Wahrheit auch vor dem erkennenden Geiste rechtfertigen kann und muß. Aber dieses Denken kann nicht ein freies, speculatives Denken sein; ehe dieses eintritt, müssen erst die Gegensätze, die Widersprüche im eigenen Innern sich hervorgekehrt haben; es ist zunächst mehr Reflexion, als Speculation, ein Erweis und eine Rechtfertigung der christlichen Wahrheit in ihren Grundlagen, wie in ihren besondern Theilen, wenn auch noch nicht in ihrer Totalität, vor der Weisheit des Heidenthums und Judenthums, nicht eine principielle Entwicklung der christlichen Lehre. Dies ist die Form der christlichen Lehre bei den Apologeten.

In diesem Kampfe, der wesentlich ein Kampf des Glaubens gegen den Unglauben ist, reift allmählich der wissenschaftliche Geist heran; das Erlösungswerk Gottes in Christo, wie es in die Welt trat, ist nicht mehr ein Gegenstand der unmittelbaren Erfahrung und der unmittelbaren Gewißheit, sondern wie es der Zeit nach schon in gewisser Ferne liegt, so auch für diejenigen, die von ihm hören. Ist es auch dem Glauben noch unmittelbar nahe, so hat doch das Geistesleben eine solche Reife erlangt, daß der Glaube selbst auf eine Prüfung und tiefere Erkenntniß der christlichen Wahrheit hindrängt. Wie der Glaube der Thatsachen des Heils gewiß ist, will ihrer auch der denkende Geist innerlich gewiß werden, indem er die Objecte des Glaubens zur wissenschaftlichen Gewißheit erhebt, aber überall verbinden sich mit dem Kampfe gegen die Feinde der christlichen Wahrheit die innern Zweifelskämpfe und treiben das Denken immer tiefer in dieses Object der Erkenntniß hinein. Wie aber der Glaube in Christo das Heil gefunden hat und von ihm die Kräfte des neuen Lebens nimmt, so muß auch das Denken, vom Glauben getrieben, sich zunächst auf Christus richten und ihn in seinem Wesen und Werk zu begreifen suchen. Von Christo aus wird es von selbst auf sein Verhältniß zu Gott gewiesen, und indem der Glaube Christum als den einigen Erlöser erkannt und erfahren, muß das Den-

ken darüber Klarheit suchen, ob und bis zu welchem Maße der Mensch der heilspendenden Gnade Gottes in Christo bedarf. Diese Fragen ergeben die christologischen, die theologischen oder trinitarischen und schließlich die anthropologischen oder soteriologischen Lehrbildungen. Gibt auch der Denkende sich der göttlichen Offenbarung im Worte hin, so kann er dieses doch nur soweit in sich aufnehmen und verstehen, als der eigene Glaube reicht, wiewohl der angeborne Scharf- und Tiefsinn auch seine besondere Bedeutung hat. Die organische Entwicklung der kirchlichen Lehre tritt am klarsten hervor in der Christologie; von einer Höhe schreitet hier der denkende Geist zur andern und wie in der Philosophie und ihrer Geschichte sich ein System aus dem andern entfaltet, so entwickelt sich hier ein Gedanke aus dem andern, ein Satz aus dem andern. Nachdem gegen den Doketismus und Ebionitismus die göttliche und menschliche Natur als dem Erlöser zugehörig erkannt ist, ist es zunächst die göttliche Natur, welche schärfer erfaßt und bestimmt sein will. Von der göttlichen Kraft, die in Christo sich offenbart, wie die Pseudo-Clementinen, Paul von Samosata und Sabellius sie annahmen, schritt man zu der Erkenntniß, daß das Göttliche mehr sein müsse, als bloße Kraft, eine Hypostase, die man zunächst noch dem Vater subordinirt dachte (Tert., Orig., Dionys., Alex. u. A.), während Origenes sie schon als ewig präexistirend oder gezeugt auffaßt. Mit Athanasius schreitet man dazu fort, sie als ewige, dem Vater wesensgleiche (ὁμοουσία) zu fassen. Sodann wendet man sich auf die Feststellung des Wesens der menschlichen Natur, erkennt zuerst als dem Menschen wesensgleich den Leib (σῶμα) gegen die Doketen, die Seele (ψυχή), den Geist (πνεῦμα) gegen Apollinaris. Nachdem nun beide Naturen in Christo anerkannt sind, so entsteht die Aufgabe, das Verhältniß beider zu einander noch näher zu bestimmen. Der Unterschied beider tritt hervor in der mechanischen Scheidung des Nestorianismus (συνάφεια, ἐνοίκησις), ihre Vereinigung als pure Einheit im Monophysitismus, während in Chalcedon die Lehre von den beiden Naturen, aber auch ihre Unvermischtheit und Unzertrennlichkeit festgestellt wird. Die Lehrentwicklung setzt sich aber auch nach dem chalcedonensischen Concil durch das Mittelalter und

das Reformationszeitalter fort bis zur Gegenwart und ist überall noch ein organischer Zusammenhang zu erkennen.

Weil in diesem Denkprocesse die ganze Macht des Glaubens oder auch Unglaubens waltet und sich hier das christliche Denken zuerst entfaltet, so ist seine Thätigkeit eine urkräftige, schöpferische, für die künftigen Gestaltungen präformative. Die großen Lehrer der Kirche, wie auch die Irrlehrer, haben die Natur des schöpferischen Genius und es tritt daher in den ersten Vätern der Kirche, wie in den Häresiarchen, das Prototypische und Urschöpferische so bestimmt hervor, daß man mit ihrem Namen noch die spätesten Lehren zu benennen pflegt. Erwägen wir die Natur dieses Denkens näher, so ist der Unterschied zwischen dem mehr reflectirenden Denken der Apologeten und dem der Kirchenväter offenbar. Das Denken dieser ist speculativ; es ruht auf dem Grunde des Glaubens, geht zunächst über in das unmittelbare Erkennen und sucht dieses mit dem eigenen Bewußtsein durch die Speculation zu vermitteln; wir haben daher hier schon mehr System, eine zusammenhängende wissenschaftliche Darstellung der christlichen Lehre oder mehr noch einzelner Lehrpunkte, in denen sich aber die ganze christliche Wahrheit sammelt. In dieser letzten Form erscheint die kirchliche Lehrmeinung bei den Kirchenvätern; zunächst ist sie immer noch kirchliche Lehrmeinung, weil, so mächtig auch die Persönlichkeit des Lehrenden sein mag, seine Anschauung doch zunächst eine subjective bleibt, so lange sich die Kirche nicht auf seine Seite stellt. Aus dem Kampfe der kirchlichen Lehrmeinung gegen die Irrlehre gestaltet sich endlich das Dogma.

§. 29.

Das Dogma.

Die kirchliche Lehrmeinung ist nach Inhalt und Form noch etwas Subjectives; ihre Kraft ruht darin, daß sie sich als wahrer und treuer Ausdruck der Lehre der h. Schrift bewährt und deshalb allmählich die in der wissenschaftlichen Erkenntniß gegründete Glaubensüberzeugung der großen Lehrer der Kirche wird; indem diese die erkannte Wahrheit verkündi-

gen, gewinnt die kirchliche Lehrmeinung kraft der ihr einwohnenden schriftgemäßen Wahrheit nach und nach Einfluß auf das christliche Gemeindebewußtsein und bewährt sich auch vor ihm. Durch diesen Uebergang aus der Subjectivität in das allgemeine Bewußtsein verliert sie mehr und mehr ihren subjectiven Charakter und gewinnt eine objective Bestimmtheit. Das, was erst als das Resultat eines eingehenden, wissenschaftlich-theologischen Denkens erschien, wird nun in kurze, bestimmte, auch für die Gemeinde möglichst verständliche Sätze gefaßt; es entsteht das Dogma als die Frucht der organischen Entwicklung der kirchlichen Lehrmeinung auf Grund des göttlichen Wortes. Nun hat das christliche Wahrheitsideal nicht mehr diese unbestimmtere, allgemeinere Form, wie sie in der h. Schrift vorliegt, sondern es hat zunächst in seinen Grundlehren eine scharfe Begrenzung gewonnen. Das Dogma ist der Ausdruck des lebendigen Glaubensbewußtseins und der Ueberzeugung der Kirche im Gegensatze zu der Irrlehre, die im ernsten Kampfe gegen die Lehre der Kirche sich gleichfalls zu verfestigen und in der Kirche Geltung zu verschaffen sucht.

Auch die Dogmenbildung beginnt mit der Christologie und es ist in der Gestaltung derselben zu erkennen, wie sie sich von ihrem Centrum aus fortsetzt. Die andere Seite, die Anthropologie und Soteriologie, ist nicht zur vollständigen Durchbildung gekommen; hier setzt sich die Dogmenbildung durch das ganze Mittelalter fort und kommt eigentlich erst im Reformationszeitalter zu einem gewissen Abschlusse, so daß sich hierin gerade die Einheit und der innere Verband der evangelischen Kirche mit der altkatholischen bewährt, ihre Aufgabe und ihr göttliches Recht. Die katholische Kirche hat diese Fragen immer wieder zurückgedrängt oder in einer falschen, semipelagianischen Vermittelung die Gegensätze auszugleichen gesucht; sie erkennt in Augustin den größten Lehrer der Kirche und verwirft ihn doch in seinen Grundlehren. Mit Recht hat die Reformation die Dogmenbildung der alten Kirche in Bezug auf die christologischen Fragen in ihrer Geltung gelassen, an sie hat sich die katholische Irrlehre nicht anlehnen können, wohl aber mußte sie die soteriologischen Fragen wieder in Bewegung setzen und mit ihnen nothwendig die Lehre von den Gnaden-

mitteln. Die ganze Bedeutung der Reformation liegt in der Lösung dieser soteriologischen Frage und es ist nun erst das christliche Wahrheitsideal zur allseitigen Geltung gebracht nach seiner objectiven und subjectiven Seite. Daß die Reformation, die lutherische und reformirte, dennoch auch in der Soteriologie wieder in einen gewissen Gegensatz gerieth, bezeugt, daß auch jetzt die Aufgabe noch nicht vollständig gelöst ist. Diese Lösung kann nur in der Weise gefunden werden, daß neben der soteriologischen auch die christologische Frage wieder in Angriff genommen wird; denn eine volle Ausprägung der christlichen Wahrheit ist nur möglich, wenn die Christologie und Soteriologie d. h. das objective und subjective Moment in ihrer innern Einheit erkannt und in der Kirchenlehre in einander gebildet wird. Die Gegenwart strebt der Lösung dieser Aufgabe zu, aber sie bedarf dazu an Stelle des herrschenden negativ-kritischen Geistes eine stärkere Kraft und Innigkeit des Glaubens, an Stelle des Subjectivismus ein tieferes Einleben in die Objectivität, an Stelle des bloßen wissenschaftlichen Interesses einen tiefern Trieb des Herzens und Gewissens. Jedenfalls würde mit einer neuen Dogmenbildung auch eine neue Kirchenbildung Hand in Hand gehen und dazu scheint unsere Zeit durchaus nicht reif, wenigstens nicht zu einer Kirchenbildung auf dem Grunde des Gegebenen.

§. 30.

Das Symbol.

Das Dogma ist die vom christlichen Gemeindebewußtsein auf Grund der h. Schrift und der eigenen Glaubenserfahrung angenommene und verfestigte kirchliche Lehrmeinung. Der Herr selbst sendet die großen religiösen Genien, welche die Dogmenbildung durchzuführen haben; durch die ihnen einwohnende schöpferische Kraft und durch die Macht der Wahrheit, die sich an der heil. Schrift und dem kirchlichen Bewußtsein bewährt, setzen diese die ganze Kirche in Bewegung und in lebendige Mitthätigkeit. Die Dogmenbildung ist das Problem einer großen Zeit und in ihr concentrirt sich die ganze Kraft der vom heil. Geiste geleiteten Kirche. Der die Geister entzündende Blitz

des Genius, wie der Gedanke des Athanasius, entflammt die eine Partei zu freudigem Bekenntniß, die andere zu entschiedenem Widerspruche; es beginnt ein gewaltiger Kampf, der gemeinsame Glaube muß in diesem Streite einen bestimmten Ausdruck finden; das, was dem Glauben feststeht, muß auch ausgesprochen, bekannt werden. Es entsteht das Kirchenbekenntniß. Satz auf Satz wird dem Gegner abgerungen und das Bekenntniß wird formulirt, es wird Kennzeichen der Rechtgläubigen, das Symbol der katholischen Kirche. Als das treue Abbild des christlichen Wahrheitsideales hat es sich zu bewähren im Leben der Kirche und des einzelnen Bekenners und hat sich bewährt trotz Gewaltthätigkeit, Verbannung und Verfolgung. Die Dogmenbildung pflegt unmittelbar in die Symbolbildung überzugehen, wie das mündliche Wort in das schriftliche, aber das Symbol faßt die ganze Dogmenbildung, nicht allein das einzelne Dogma, in einem bestimmten Zeitpunkte in eine Einheit zusammen; nicht mehr das Subject, der Theologe oder Lehrer der Kirche thut dies, sondern die Kirche selbst durch ihre Repräsentanten auf den großen Concilien.

Die organische Entwicklung des Symbols aus der heil. Schrift läßt sich noch deutlich verfolgen. In der frühesten Zeit begnügte man sich mit dem Bekenntnisse zu Jesu, dem gekreuzigten Heilande. Das erste Kirchenbekenntniß, in welchem sich der ganze Inhalt der h. Schrift concentrirte, war die Taufformel oder das Taufbekenntniß auf den Namen Gottes des Vaters, des Sohnes und des h. Geistes. An diese Taufformel lehnen sich unmittelbar die ältesten Bekenntnisse, insbesondere das apostolische Symbol an; sie sind entstanden im ersten Kampfe gegen die Häretiker. Das apostolische Bekenntniß ist aber so allgemeinen Inhalts, daß es zwar die Grundlehren und Grundthatsachen des Heils bezeichnet, aber so allgemein, daß es für das fortgeschrittene kirchliche Bewußtsein, besonders der wachsenden Irrlehre gegenüber, nicht mehr ausreichte; daher die schärfere Präcisirung der einzelnen angegriffenen Sätze des symb. apost. in dem symb. Nic. Constant. Mit diesem Bekenntniß ist die Lehre von der Gottheit Christi und des h. Geistes und somit die Lehre von der

Dreieinigkeit abgeschlossen; als Folge der dogmatischen Kämpfe wird nun auch die Lehre von den Naturen Christi in dem symb. Ephes. und Chalced. schärfer präcisirt. Aus der neuen Dogmenbildung der Kirche der Reformation in der soteriologischen Frage mußte auch eine neue Symbolbildung vor sich gehen. Diese lehnt sich zunächst an die frühere Symbolbildung der katholischen Kirche an; denn das ist der gemeinsame Glaubensgrund der gesammten Kirche. Die Lehrunterschiede im Verhältniß beider Kirchen, der evangelischen und katholischen, werden schon früh formulirt in den beiderseitigen Symbolen, während die Lehrunterschiede der beiden evangelischen Kirchen in den spätern Symbolen immer schärfer hervortreten, so daß allerdings nicht bloß die Gnadenmittellehre beide Kirchen scheidet, sondern im Grunde ein tieferer Gegensatz durch beide Kirchen hindurchgeht, der noch seiner Ausgleichung harrt.

Was die Dignität des Symbols betrifft, so haben die altlutherischen Dogmatiker das Rechte gefühlt, wenn sie von einer gewissen (mittelbaren) Inspiration der Symbole reden. Wer einen geschichtlichen Sinn hat und einen tieferen Einblick in die Natur großer Geistesschöpfungen, besonders solcher, die getragen sind von einer mächtigen religiösen Strömung, wird auch diese Symbole nicht bloß als Producte des subjectiven Geistes, sondern als Schöpfungen betrachten müssen, in denen der h. Geist mitwirksam ist, wird in ihnen nicht bloß den lebendigen Ausdruck des Glaubensbewußtseins der Zeit erkennen, sondern wenn er die Bedeutung dieser Zeiten erwägt, auch ihren die Kirche der Zukunft in ihrer Lehre und ihrem Bekenntniß normirenden Charakter zugestehen. Die h. Schrift ist die Wurzel, aus welcher diese Bildungen hervorgegangen sind; findet man in den Symbolen noch nicht das volle Abbild des christlichen Urideales und wir sind fern davon, das behaupten zu wollen, denn die Kirche ist noch nicht am Ende der Tage und hat ihre Kraft noch nicht erschöpft, so wird man doch bei Neubildungen nicht von ihnen absehen können und dürfen, sondern sie als den lebendigen Grund betrachten müssen, aus welchem das neue, allgemeine Kirchenbekenntniß hervorwachsen muß. Diese neue Symbolbildung wird eingeleitet durch das Theologumenon.

§. 31.

Das Theologumenon.

Nachdem in der heil. Schrift durch das Zusammenwirken des göttlichen und menschlichen Factors das christliche Wahrheitsideal eine absolute, für alle spätere Entwicklungen normative Form gewonnen, hat die subjective Religiosität sich dieses Wahrheitsideales bemächtigt und ohne unmittelbare Mitwirkung des göttlichen Factors in organischer Entfaltung durch Lehrmeinung, Dogma und Symbol hindurch dieses Wahrheitsideal zu einer festen und bestimmten objectiven Gestalt in der Kirche darzustellen gesucht. Das Symbol ist nicht bloß das Werk des subjectiven religiösen Geistes, so wenig als das Dogma, sondern der Kirche als der Gemeinde der Christusgläubigen. Ist die Entstehung der h. Schrift ein urschöpferischer Proceß, in welchem der h. Geist selbst die bedingende und leitende Macht ist, so ist die Symbolbildung ein schöpferischer Proceß aus dem Grunde jener Urschöpfung heraus, ein Proceß, in welchem sich die vom h. Geiste noch durchdrungenen und geleiteten Urkräfte des religiösen Geistes regen und in lebendige Thätigkeit setzen. Nachdem diese Symbolbildung vollendet, muß der Natur der Sache nach eine Ruhe und Stille, eine Abspannung des schöpferischen religiösen Geistes eintreten; der religiöse Geist kehrt in sich selbst ein und wendet den Blick auf das geschaffene Werk zurück. Zunächst tritt ihm das, was er geschaffen, als eine objective, substantielle Macht gegenüber, vor welcher er sich beugt, oder wofern er in ihr nicht den Ausdruck seines Glaubens findet, widerstrebt er ihr und kämpft wider dieselbe; dieser oppositionelle religiöse Geist macht vielleicht nun noch Versuche, andere Schöpfungen an die Stelle der von ihm nicht anerkannten zu setzen; er findet nicht eher Ruhe, als bis er seine Kraft aufgerieben hat und sich gleichfalls, nachdem seine Gebäude immer wieder zusammengebrochen sind, der kirchlichen Wahrheit unterwirft. Wenn man nun aber behaupten wollte, die Folge der Dogmen- und Symbolbildung sei ein totaler Stillstand des geistigen und religiösen Lebens, so ist das irrig. Die Symbolbildung selbst in ihren letzten Spitzen weist darauf hin, daß ein Halt in diesem Processe eintreten muß, zugleich

aber enthält sie selbst schon in sich die Anfänge der neuen Entwicklung; die geistige Ruhe, welche einzutreten pflegt, ist naturgemäß, da es neben der Erkenntniß noch andere Gebiete gibt, in denen das religiöse Leben seine Wirkung äußern muß. In den letzten Erzeugnissen der Symbolbildung macht sich nämlich stets eine gewisse Nüchternheit und kalte Verständigkeit geltend, daß man ihnen abfühlt, daß sie nicht mehr das reine Product des religiösen Geistes, sondern schon mehr des wissenschaftlichen Denkens sind; die Lehrbestimmungen werden zuletzt so fein und reintheologisch, daß, wofern sich die Symbolbildung fortsetzen sollte, zuletzt nicht mehr der Glaube, sondern das reintheologische, dogmatische Denken im Symbol seinen Ausdruck fände. Es folgt daher von selbst, daß dieser Proceß sein Ende erreicht hat, und wenn auch die Theologie ihn fortzusetzen versucht, so bleibt doch die Kirche diesen Entwicklungen fremd und erkennt sie nicht mehr als ihr Werk und ihr Bekenntniß an. In der eigenthümlichen Beschaffenheit dieser letzten Symbolbildungen ist aber auch der Anfang des neuen Processes gegeben, insofern das unmittelbar religiöse Denken in diesem Processe selbst allmählich in das theologische oder reinwissenschaftliche Denken übergeht. Die Kirche hört auf, unmittelbar neue Formen des Wahrheitsideales zu schaffen und überläßt der Subjectivität das Feld, bis es dieser vielleicht gelingt, sie selbst wieder in eine lebendige Mitthätigkeit zu setzen. Aus dem unmittelbar religiösen Processe wird der wissenschaftliche Proceß, es entsteht das Theologumenon.

Es ist nicht mehr eine allgemeine religiöse Strömung, welche die Kirche in Bewegung setzt, sondern diese Strömung geht in die Subjectivität über, sie wirkt nicht mehr in allen Gläubigen, sondern in denen, die in ihrem Innern das Verlangen und Bedürfniß nach tieferer, wissenschaftlicher Erkenntniß des christlichen Wahrheitsideales tragen. Dem subjectiven religiösen Geiste tritt zunächst das christliche Wahrheitsideal in der Form des Symbols als die verfestigte, objective Wahrheit gegenüber; findet er hier den Ausdruck seines Glaubens, wird aber von einem tiefern Bedürfnisse nach wissenschaftlicher Erkenntniß nicht getrieben, so beruhigt er sich in dem symbolgemäßen Glauben. Der wissenschaftlich erregte und

gerichtete Geist kann sich aber damit nicht begnügen; ist er gleichfalls in seinem Innern an das Symbol gebunden, so ist er doch selbst durch den Symbolbildungsproceß so in das wissenschaftliche Denken hineingezogen, daß er die christl. Wahrheit nach ihrem Wesen und innern Zusammenhange noch weiter verfolgen muß; er hat diese Wahrheit in ihrer Beziehung zur Welt und ihrer Weisheit zu erwägen und vor dem eigenen Denken, dem eigenen religiösen Bewußtsein zu rechtfertigen; neben dem dogmatischen Interesse geht von Anfang an das apologetische und polemische her; zugleich ist das Symbol, da es sich als die Entfaltung des christlichen Wahrheitsideales gibt, wie es in der h. Schrift in seiner Urgestalt vorliegt, aus dieser selbst zu erweisen. Hiermit sind die Ausgangspunkte und Grundrichtungen der Theologumenenbildung gegeben. In ihren verschiedenen Entwicklungsstufen geht der religiöse Geist auf das Symbol, das religiöse Bewußtsein und die h. Schrift zurück, doch überwiegt auf der ersten Stufe das Interesse für das Symbol, auf der zweiten für das eigene religiöse Bewußtsein, auf der dritten für die h. Schrift; ganz und gar fehlt keines dieser Momente in der Theologumenenbildung.

Auf der ersten Stufe ist das Symbol noch die das theologische Denken beherrschende Macht; der religiöse Geist ist hier noch sollicitirt von der gewaltigen Bewegung, welche die ganze Kirche durchdrang und deren Endpunkt die Bildung des Symbols war; es ist nicht ein neues Princip, welches das Subject in die Theologumenenbildung hineintreibt, sondern es ist die Nachwirkung des symbolbildenden Princips. Darum kann auch der denkende Geist zunächst nicht unmittelbar — wenigstens thut er dies nur in einzelnen absonderlichen Erscheinungen — auf den Urgrund des Christenthums, auf das christliche Wahrheitsideal, wie es in der h. Schrift gegeben ist, zurückkehren, sondern zunächst wendet er sich auf das, was vor ihm liegt; er steht auch zu unmittelbar in der Kirche und ihrem Leben, als daß er anderswohin sich wenden könnte, er ist durch den religiösen Geist der Zeit gefangen und muß sich ihm unterwerfen. Indem aber das religiöse Leben in Folge der großen kirchlichen Bewegung noch tiefer erregt ist, so offenbart sich dieses Leben auch im Denken noch in seiner schöpferischen

Kraft; ein rein unvermitteltes Denken ist zwar jetzt nicht mehr möglich, sondern das Denken ist mehr ein reflexives und speculatives, doch so, daß es sich durch das unvermittelte Denken, welches bestimmt wird durch das einfache religiöse Leben, leiten läßt und dadurch in Einheit bleibt mit der Kirche, ihrem Glauben und ihrem Bekenntniß. Dieses Bekenntniß aber gestaltet sich im denkenden Geiste weiter aus; es gilt, dasselbe als Ganzes, sowie in seinen einzelnen Theilen zu erfassen, es zum vollen, wissenschaftlichen Verständniß zu bringen. Dies vollzieht sich zuerst in der Weise, daß man die einzelnen Sätze des Symbols dem eigenen Bewußtsein und der h. Schrift gegenüber zu rechtfertigen sucht, indem man nicht von dem eigenen religiösen Bewußtsein oder der h. Schrift ausgeht und aus ihm heraus die christliche Lehre entwickelt, sondern man sucht dieselbe als mit dem eigenen Bewußtsein und der h. Schrift übereinstimmend zu erweisen. In dieser Form ist die Dogmatik nur die weitere Ausführung des Symbols, die Herüberleitung desselben aus der bloßen Objectivität in die Subjectivität. Das denkende Subject ist in voller Einheit mit dem Symbol und muß daher auch die h. Schrift, wie das eigene Bewußtsein in dieser Einheit offenbaren. Das Denken ist hier noch ein objectives und die Theologumenenbildung noch in ihren Anfängen. Indem es sich aber mehr zum wissenschaftlichen Denken umgestaltet, macht sich bald das Bedürfniß und Verlangen geltend, die christliche Lehre von einem bestimmten, einigen, das Ganze beherrschenden Principe darzustellen, von hier aus die einzelnen dogmatischen Begriffe bestimmter zu formuliren und sie als ein organisches Ganzes zu behandeln. Durch diesen wissenschaftlichen Denkproceß wird zwar die christliche Wahrheit mehr in ihrer Tiefe und ihrem innern Zusammenhange erfaßt, aber das lebendige religiöse Princip tritt doch allmählich mehr und mehr zurück; die einzelnen Lehrbestimmungen werden zu scharf zugespitzt; wo das Grundprincip nicht das richtige ist, zeigt sich auch schon die Gefahr der Abweichung von der symbolischen Lehre in bestimmten Punkten. Die symbolische Lehre wird zum verstandesgemäßen, einseitig logisch bestimmten Theologumenon, welches in dürrem Schematismus schließlich den ganzen Reichthum des Lehrinhalts zu

umfassen sucht, aber zuletzt diesen Inhalt zerstückelt und zerbröckelt, die Dogmatik artet in einen leeren Formalismus und Schematismus aus und bildet nur die dogmatischen Formeln weiter.

Der Uebergang in das rein subjective Denken ist somit schon gegeben; die christliche Lehre ist fast zur Formel des Verstandes geworden, mit welcher dieser nach Belieben spielt; die dürren Begriffe der Dogmatik treten zuletzt dem religiösen Geiste ganz und gar als ein fremdes, ihm selbst fern liegendes, weil sein Inneres nicht fassendes Object gegenüber, so daß er sich auf sich selbst zu stellen beginnt und frei zu werden sucht von einer Macht, der er sich nicht länger unterwerfen kann noch mag, weil er von ihr nicht mehr innerlich abhängig ist. Es tritt zunächst eine Reaction des christlichen Bewußtseins gegen den dogmatischen Formalismus der Schule ein; da aber dieses christliche Bewußtsein die volle christliche Wahrheit nicht mehr besitzt, so macht es das, was es noch von christlichem Wahrheitsinhalt in sich trägt, als das christliche Wahrheitsideal selbst geltend. Ein objectiver Halt in der h. Schrift oder dem Symbole ist dem christlichen Bewußtsein nicht mehr gegeben, es will zwar Anfangs diese Stützen nicht von sich werfen, aber sie wanken und brechen, da sie nur äußere Stützen sind; zuletzt, da der denkende Geist, seine Freiheit fühlend, auch den Schein einer Abhängigkeit von einer objectiven Wahrheit nicht dulden mag, stellt er sich ganz und gar auf sich selbst und behauptet, allein aus sich heraus, aus der allgemeinen Menschenvernunft oder der allgemein-menschlichen Religiosität seine Lehre zu entnehmen und stellt diese Lehre als die Vernunftreligion der positiven christlichen Wahrheit gegenüber. Aber das ist doch nur eine Selbsttäuschung, denn was der sogenannte Rationalismus Vernunftreligion nennt, ist nur ein dünner Extract aus der christlichen Wahrheit; die Religiosität, welche dieses Denken bestimmt, ist nicht die allgemein-menschliche, sondern immer noch die christliche, freilich nur die christliche, welche trotz des Widerspruches und Gegensatzes gegen das Christenthum sich dennoch in der Zeit und dem subjectiven religiösen Geiste erhalten hat. Ließe sich unter diese Kategorie der Theologumenenbildung, sofern sie aus dem subjectiven

christlichen Bewußtsein sich herausbildet, auch fast die ganze christliche Philosophie unterordnen, soweit auch sie von demselben Principe ausgeht, so wollen wir doch davon hier absehen, solches nachzuweisen; wir haben es hier zunächst mit der theologischen Gestalt des christlichen Wahrheitsideales zu thun. Die Bedeutung auch dieser Form des Theologumenon läßt sich nicht verkennen. Die Macht derselben liegt in ihrem kritischen Charakter, ihr besonderer Werth in dem Bedürfniß eines festen Besitzes und in dem edlen Gefühl, nur das als Wahrheit bekennen zu wollen, was wirkliche Ueberzeugung ist; sein Inhalt bleibt aber doch immer unbestimmt, da er von der Willkür des eigenen Denkens abhängig bleibt. Die Form, in welcher das Theologumenon hier erscheint, ist das vernunftgemäße Denken; dieses Denken baut sich aber selten auf einem bestimmten wissenschaftlichen Grundprincipe auf, dieses ist die vorausgesetzte allgemeingültige Vernunftwahrheit, die man nun im Besondern ausgestalten kann, wie man Lust hat. Die drei Ideen: Freiheit, Gott, Unsterblichkeit gelten als unumstößlicher Fels der Wahrheit; aber das ist hoch anzuschlagen, diese Ideen erfüllen den religiösen Geist, sind in ihm Leben und Gegenstand der Ueberzeugung; an dieses religiöse Leben in jenen erhabenen Ideen knüpft daher auch die weitere Entwicklung an.

Das religiöse Bewußtsein ist wirklich der Factor, durch welchen allein die christliche Wahrheit lebendig vermittelt werden kann, aber es ist so tief herabgestimmt, daß es gänzlich unfähig geworden ist, in das christliche Wahrheitsideal hineinzukommen, es steht zu ihm in seiner positiven Bestimmtheit mehr in einem Gegensatze, als in einer innern Einheit und Verwandtschaft, es sind ihm ja von der göttlichen Offenbarung und den göttlichen Heilsthatsachen nur blasse Ideen übrig geblieben. Soll nun ein neues Leben für den denkenden Geist beginnen, so müssen die tiefsten Gründe des innern Menschen aufgerüttelt und erschüttert werden, der religiöse Geist muß selbst seine Armuth und Leerheit und zugleich die Unsicherheit seines Wahrheitsinhaltes erfahren; die Zeit und das Volk muß die sichtbare Hand Gottes auf sich lasten fühlen, muß wieder des lebendigen Gottes als des allmächtigen Lenkers der Geschichte inne werden. Indem der religiöse Geist einer Epoche in neue

Vibrationen und tiefinnerliche Erregung versetzt wird, indem so die abgestumpfte Receptivität des religiösen Gemüthes wieder für tiefere Eindrücke fähig und empfänglich gemacht wird, wird zwar die erste Form dieser Religiosität noch eine unbestimmte sein, auch die erregtesten Gemüther werden noch im Dunkeln irren und nach dem unbekannten Gotte tasten, es werden auch Versuche gemacht werden, eine neue Religion zu schaffen, aber zuletzt wird doch das Christenthum als die erlösende Macht in der Geschichte dem erregten Gemüthe gegenübertreten; der religiöse Geist wird sich zurückwenden zu dieser Quelle des Heils und aus ihm die erneuernden und verjüngenden Kräfte des Lebens schöpfen; es wird ein Weh über den schmählichen Abfall der Völker und der Zeit durch die tiefer angelegten Seelen gehen, das Gewissen wird in eine Erschütterung und Bewegung versetzt werden und durch dieses Gewissen wird die christliche Wahrheit auch wieder in den denkenden Geist dringen als eine auch das Denken stärkende und erneuernde Macht, die Erkenntniß wird nicht mehr bloße Vernunfterkenntniß, sondern eine gewissenhafte Erkenntniß sein, eine vom religiösen Zuge bedingte und getragene. In der Rückkehr zum positiven Christenthume ist aber auch schon die Hinwendung des religiösen Geistes zur h. Schrift als der lautern Quelle der christlichen Wahrheit eingeschlossen; die h. Schrift wird nun das normative Princip der christlichen Wahrheitserkenntniß. Ein unmittelbarer Rückgang auf das Symbol wäre jetzt weder möglich, noch auch heilsam; denn der religiöse Geist muß erst wieder die erlösende Macht der christlichen Wahrheit in ihrer Unmittelbarkeit, nicht in ihrer Vermittlung an sich selbst erfahren. Dessenungeachtet ist die christliche Wahrheitserkenntniß auch hier durch das Symbol mitbestimmt, wenn auch nicht unmittelbar; es ist an sich noch in der Gemeinde als lebendige Tradition vorhanden und wirksam. Indem der religiöse Geist auf die h. Schrift unmittelbar zurückgeht, sucht er sich das christliche Wahrheitsideal in seinem Inhalte selbstständig zu enthüllen, er wird aber zunächst, getrieben durch das Heilsbedürfniß, sich auf den Mittelpunkt des Evangeliums richten und das Grundprincip als das Heilsprincip zu erfassen suchen; er muß zunächst über Christus, seine Person und sein

Werk, wie er sich in seinem Innern abbildet, eine bestimmte Vorstellung gewinnen, sowie über das zum eignen Heile nothwendige Verhältniß zu ihm; Beides ist aber abhängig von der eignen innern Heilserfahrung; denn der denkende Geist kann nur soviel von Christi Herrlichkeit erkennen, als er selbst ein Bedürfniß und Verlangen des Heils in sich trägt. Die christologischen und soteriologischen Fragen sucht man allerdings aus der h. Schrift zu lösen, aber auch die Erkenntniß der Wahrheit aus der h. Schrift ergibt sich nicht von selbst, sondern ist abhängig von der subjectiven Empfänglichkeit. Das subjective religiöse Bewußtsein macht sich daher auch in dieser Form der Theologumenenbildung in seiner ganzen Macht geltend, nur ist es bedingt durch die h. Schrift und die eigene christliche Erfahrung. Setzt man auch das christliche Gemeindebewußtsein als mitbedingenden Factor daneben, so ist dieses doch ein zu unbestimmter Begriff und in einer Zeit, wo dasselbe nur geringen positiv-christlichen Inhalt hat, tritt doch an dessen Stelle das religiöse Subject. Darum muß die Erkenntniß des christlichen Wahrheitsideales, besonders wo sie in einer streng-wissenschaftlichen Form sich darstellt, eine stark subjectiv-gefärbte bleiben. Das Theologumenon ist seinem Wesen nach das Product eines wissenschaftlichen Processes, der Ausdruck des subjectiven Denkens über das Christenthum, nach Inhalt und Form reinsubjectiv und nur, wo die Gemeinde diese bestimmte Form der christlichen Wahrheitserkenntniß sich im Glauben anzueignen vermag, könnte das Theologumenon eine allgemeine Bedeutung gewinnen; aber die gläubige Gemeinde hält sich an die objective christliche Wahrheit, wie sie ihr aus Gottes Worte und dem Bekenntnisse der besondern Kirche entgegentritt. Die Theologie hat auf die Gestalt des Gemeindeglaubens immer nur einen vorübergehenden Einfluß; denn die festen objectiven Formen in Schrift und Symbol gewinnen doch immer wieder die Herrschaft über den religiösen Geist des Volkes.

Vor einer subjectiven Zerfahrenheit wird diese Form der Theologumenenbildung nur dadurch geschützt, theils daß die Gemeinde durch sie nicht ihren Glauben unbedingt bestimmen läßt, theils auch dadurch, daß sich die Theologumenenbildung in der Theologie der besondern Schulen concentrirt und die

christliche Wahrheit auch hier ihre die verschiedenen Geister sammelnde Macht offenbart. Macht auch die Theologie den Versuch, ihre Erkenntniß der christlichen Wahrheit als Symbol zu formuliren, so kann ihr dieses doch um ihres subjectiven, rein wissenschaftlichen Charakters willen nicht gelingen.

Die Bedeutung dieser Theologumenenbildung für die Kirche und christliche Wahrheitserkenntniß liegt darin, daß die Erkenntniß und Wissenschaft hier bestimmter Ausdruck des Glaubens und der Ueberzeugung zu werden und daß man den gesammten Inhalt des Christenthums zur Wissenschaft zu erheben sucht, daß man mit dem Schriftbeweise Ernst macht und die h. Schrift mit der innern Erfahrung in lebendige Beziehung setzt, daß man endlich die Arbeit nicht scheut, die christliche Wahrheit auch im Gegensatze gegen die weltliche Weisheit als die absolute Wahrheit und in ihrer Einheit mit der tiefern Vernunfterkenntniß und Wissenschaft zu erweisen. Jetzt erst entsteht die Theologie als Wissenschaft, als die universale Darstellung der christlichen Wahrheit nach ihrem vollen und tiefern Inhalte wie in ihrem ganzen Umfange. Die Theologie als Wissenschaft geht von einem bestimmten Principe aus, wie es im Christenthume selbst gegeben ist, und faßt den reichen Inhalt desselben in der Form des wissenschaftlichen Systems zusammen.

Die historische Begründung unserer Theorie der Theologumenenbildung, wie sie bestimmt wird durch die drei Factoren: das Symbol, das religiöse Bewußtsein und die heil. Schrift, läßt sich in den letzten beiden großen Perioden der Kirchengeschichte leicht nachweisen und ist zum Theil schon aus frühern Erörterungen ersichtlich. Setzen sich auch dogmatische Streitigkeiten fast durch das ganze Mittelalter fort, so betreffen die daraus folgenden Bestimmungen doch keine centralen Lehrpunkte. Unmittelbar an die Periode der Symbolbildung schließt sich die Entstehung der Theologie als Wissenschaft, zunächst besonders der Dogmatik und Ethik. Die ersten Anfänge der gelehrten Theologie treten zu Tage in der orientalischen Kirche. Jo. Damascenus und Photius sammeln die an das Licht geförderten Schätze aus den Schriften der Väter, während Euthymius Zigabenus, Nicolaus Meth, Nicetas Choniates u. A., ge-

schult durch die aristotelische und platonische Philosophie, schon den kirchlichen Glauben in wissenschaftlicher Form darzustellen und zu vertheidigen versuchen. Im Abendlande wird durch das ganze Mittelalter hindurch der kirchliche Glaube in der Hülle der scholastischen Philosophie überliefert, die aber zuletzt in dürren Schematismus und Formalismus ausartet und darum ihr Ende findet. Neben dieser Scholastik bricht das religiöse Leben wieder durch in der Mystik, die sich vielfach schon in die Irrwege einer falschen, widerchristlichen Speculation verliert, ja, der freie religiöse Geist stellt sich schon auf sich selbst und sagt sich im Humanismus oft gänzlich los von der christlichen Wahrheit. Das Princip der h. Schrift tritt daneben hervor in der wahren Mystik und in den sog. Vorreformatoren. Die drei Factoren werden vereint in der Reformation; es beginnt nun ein neuer schöpferischer Proceß. Aber auch hier lehnt sich wieder unmittelbar an die Symbolbildung die strengkirchliche Dogmatik an, die zuletzt ebenfalls in dürrer Scholastik und todtem Formalismus endet. Das religiöse Bewußtsein tritt in einen Gegensatz dazu im Pietismus und der protestantischen Mystik, verliert aber auch im Rationalismus fast gänzlich seinen christlichen Wahrheitsgehalt, bis durch die neuere Theologie das Schriftprincip sich wieder allmählich Bahn bricht, besonders in Schleiermacher und seinen Schülern. Jetzt erst entsteht eine wahre theologische Wissenschaft; eine neue Epoche bahnt sich an, ihr Durchbruch wird aber deshalb so schwierig, weil die Zeit zu sehr von widerchristlichen Elementen erfüllt ist und eine zu allgemeine, ausgebreitete Richtung hat, als daß sie sich ganz und gar im religiösen Leben wieder concentriren könnte; es fehlt ihr der urschöpferische und darum wahrhaft reformatorische Charakter. Deshalb bleibt es auch nur bei der Theologumenenbildung; zu einer neuen Kirchen- und Symbolbildung ist sie nicht reif.

§. 32.

Umrisse zu einem System der Theologie.

Dem Aufbau eines Systems der Theologie voraus gehen die Bestimmung und Feststellung des Grundprincips als der

dasselbe gestaltenden Idee. Dieses Grundprincip ist die Religion oder bestimmter die christliche Religion; denn die Theologie ist die Wissenschaft des Christenthums. Aber da der Theologe mitten in der Entwicklung der Kirche steht, so muß er ferner zu dem in der Kirche Gewordenen eine bestimmte Stellung einnehmen und als Glied der besondern Kirchengemeinschaft, welcher er zugehört, sich bezeugen. Es sind demnach drei Factoren, welche die besondere Gestalt des theologischen Systems bestimmen: das religiöse Bewußtsein oder die innere christliche Erfahrung, die h. Schrift und der Kirchenglaube oder das Symbol. Das eigentliche Grundprincip, von welchem die Gestaltung der Theologie ausgeht, kann weder die h. Schrift, noch das Symbol unmittelbar sein, sondern das religiöse Bewußtsein, der Glaube oder die persönliche Erfahrung des Theologen von der Heilsgemeinschaft in Christo. Die h. Schrift und der Kirchenglaube sind in das innere Bewußtsein des Theologen eingegangen, an ihnen ist er selbst herangewachsen und da die Aufgabe der theologischen Wissenschaft diese ist, den ganzen Inhalt und die Tiefe der christlichen Heilswahrheit, wie sie in der h. Schrift in ihrer Urform erscheint, wie sie in der Kirche und ihrer Geschichte eine Gestalt gewonnen hat und wie die Kirche in dieses Ideal hineinzubilden ist, denkend zu erfassen, so bleibt die h. Schrift wie der Lebensgrund für die eigene, innere Erfahrung, so die norma normans für das theologische Denken, der Kirchenglaube aber als die lebendige Tradition der göttlichen Wahrheit die Regel für das kirchliche theologische Denken. Nur der Subjectivismus, dem die christliche Erfahrung und der geschichtliche Sinn abgeht, kann es wagen, sich auf sich selbst zu stellen; er durchbricht aber auch die Schranken, welche das theologische und philosophische Denken von einander scheiden.

Wollen wir nun zunächst das Wesen der christlichen Theologie näher bestimmen, so ist dieselbe um ihres historischen und darum positiven Charakters willen streng zu scheiden von der speculativen Wissenschaft, welche sich rein aus sich selbst ohne bestimmte Voraussetzungen zu entwickeln unternimmt. Das System der Theologie ist derjenige wissenschaftliche Organismus, in welchem sich das Christenthum darstellt in seiner ge-

schichtlichen Urform, im Processe seiner Entfaltung im Kampfe mit der Welt, in der Geschichte der christlichen Kirche und in seiner Tendenz, die Kirche als seine allezeit unvollkommene Erscheinung und mit ihr die Welt in seine Herrlichkeit zu verklären. Ist dem Christenthume vornehmlich der teleologische Charakter eigen, die Absicht, die Welt durch Christum mit Gott zu vereinigen, so muß dieses teleologische Moment auch das System der Theologie durchdringen und beherrschen, denn die Theologie darf nicht eine Wissenschaft sein, welche sich mit dem bloßen Erkennen zu begnügen hat, sondern sie hat eine praktische Tendenz, sie strebt dem Ziele zu, das Christenthum zur That und Wahrheit zu machen in der Welt. Diesen Grundzug und diese Aufgabe hat man noch zu wenig erkannt, und wenn erkannt, doch nicht einmal zum deutlichen Ausdrucke kommen lassen im Aufbau des Systems der Theologie. Diesem Zwecke müssen alle Disciplinen mit vollem Bewußtsein gewidmet sein. Wenn die Theologie die weltgeschichtliche Heilsaufgabe des Christenthums im Auge behält, wird sie nicht in Scholastik und leeren Formalismus ausarten.

Die Gliederung des Systems der Theologie ergibt sich von unserem teleologischen Gesichtspunkte aus von selbst. Ein jeder Organismus bildet sich aus seiner Urform, in welcher keimartig und präformirt mit der treibenden, nach Gesetz nnd Ordnung gestaltenden Kraft das, was er werden soll, beschlossen liegt; er stellt sich uns sodann in seinen verschiedenen Formen vor das Auge und strebt dahin, in gleichartigen Gebilden zu seiner Urgestalt zurückzukehren.. In gleicher Weise entwickelt sich alles organische Leben, auch das Christenthum. Wenn die Wissenschaft keine andere Aufgabe hat, als diese, sich in jenen Lebensproceß zu versenken und ihn denkend zu begreifen, so kann auch die Aufgabe der Theologie nur diese sein, den großartigen Erneuerungs- und Bildungsproceß, wie er in der Welt durch das Christenthum hervorgerufen worden ist, durch die Erkenntniß zu erfassen. Es sind drei Hauptformen des Christenthums, welche die Theologie zu erfassen und darzustellen hat, zuerst die Urform des Christenthums, sodann seine Erscheinung in der Welt bis zu dem Momente der Betrachtung und endlich seine Aufgabe in Gegenwart und Zukunft, oder es ist

zuerst das absolute Ideal, wie es in Christo gegeben ist, zu zeichnen, sodann wie es in der Geschichte Gestalt zu gewinnen sucht nnd endlich wie Kirche und Welt mit diesem Ideale vereinigt werden kann (Idee — Erscheinung — Tendenz der Vereinigung zwischen Idee und Erscheinung). So gliedert sich ihrem teleologischen Charakter gemäß die Theologie: 1) in die biblische Theologie oder die Wissenschaft des christlichen Ideales, 2) die historische Theologie oder die Wissenschaft der Erscheinung des christlichen Ideales in der Weltgeschichte, 3) die praktische Theologie oder die Wissenschaft der Hineinbildung des christlichen Ideales in die Welt.

Die Gliederung der Einzelwissenschaften können wir hier nur andeuten.

I. Die biblische Theologie.

Die biblische Theologie hat die Aufgabe, das Christenthum als das absolute Ideal darzustellen, in welches die Welt verklärt werden soll, und hat darum Christum als den Erlöser, den König des Gottesreiches zum lebendigen Mittelpunkte. Wenn sie die göttliche Wahrheit selbst zum Inhalte hat, so ist diese im Unterschiede von jeder andern Wahrheit eine Wahrheit des Heils und des Lebens. Die volle und ganze Darstellung derselben ist nur dem möglich, der ihre erlösende Macht an sich erfahren hat, der selbst in dem Strome des Lebens steht, welcher von Christo ausgeht. Eine christliche Theologie kann sich auf einem andern Grunde nicht aufbauen. Die Kirche vermittelt dem Theologen diese Erfahrung durch das Wort Gottes; daher ist die h. Schrift, wie sie von dem mit der lebendigen Tradition der Kirche in Verbindung stehenden gläubigen Gemüthe erfaßt wird, die Urquelle der christlichen Wahrheitserkenntniß. Da aber die h. Schrift auch ihren menschlichen Charakter und ihre Geschichte hat, und ihr Inhalt, wie ihre göttliche Auctorität von dem wissenschaftlichen Denken erst geprüft werden muß, so geht der eigentlichen biblischen Theologie erst die einleitende kritische Wissenschaft voran, in welcher freilich nicht die Willkür und frivole Kritik walten darf, sondern vereint mit ernstem Wahrheitssinne die ehrfurchtsvolle Pietät vor dem Worte Gottes.

A. Die biblischen Einleitungswissenschaften.

a) Die **Kanonik** oder die Wissenschaft vom Kanon a. und n. Test. Sie betrachtet den Kanon nach seinem theopneustischen Charakter im Gegensatze zu den nichtinspirirten apokryphischen Büchern, als Ganzes wie nach seinen einzelnen Theilen und ihrem organischen Zusammenhange. Faßt die Kanonik die h. Schrift mehr nach ihrem göttlichen Charakter (Theopneustie, Authentie, Integrität, Axiopistie) in das Auge, so nimmt auf seinen menschlichen Charakter mehr Rücksicht

b) die **Exegetik**. Ihre Aufgabe ist vorwaltend die Kritik und die Herausarbeitung des Inhaltes der h. Schrift. Sie zerfällt

α) in die **Isagogik** oder die Geschichte der einzelnen biblischen Bücher,

β) in die **Kritik** oder die Geschichte des Textes und Herstellung des ächten Textes,

γ) in die **Hermeneutik** oder die Wissenschaft der Auslegung der h. Schrift. In der Auslegung der einzelnen Bücher werden die bisherigen Wissenschaften zusammengefaßt und verwerthet.

B. Die biblische Wissenschaft oder die wissenschaftliche Darlegung des Inhalts der h. Schrift.

Da die Offenbarung Gottes eine Offenbarung in der That und im Worte oder in der Lehre ist, so theilt sich diese biblische Wissenschaft in zwei größere Wissenschaftsgebiete:

a) die **Geschichte des Reiches Gottes**, welche wieder nach ihren Hauptepochen behandelt werden kann als **Geschichte des a. und n. Bundes** oder als die **Geschichte des Volkes Israel, das Leben Jesu und das apostolische Zeitalter**,

b) die **biblische Theologie des a. und n. Test.**

Bisher hat aber in der Theologie eine Zusammenfassung dieser Wissenschaften gefehlt. Die Trennung der Offenbarung Gottes in der That und im Worte läßt die unzertrennliche Einheit beider nicht zum vollen Rechte kommen und außerdem

weist der teleologische Charakter des Christenthums als einer welterlösenden Macht darauf hin, daß das christliche Urideal oder das Christenthum als die Wahrheit und das Leben, welches, wie der Welt, so auch der Theologie voranstehen muß, gleichfalls noch darzustellen ist. Da es sich hier um den Herzpunkt der christlichen Wahrheit handelt, so fassen wir den Inhalt dieser Wissenschaft zusammen unter dem Namen der

Christologie oder der Darstellung des christlichen Urideales als der Einheit der Lehre und des Lebens, als des Ur- und Vorbildes der Geschichte.

Die Form der Darstellung hat zwar große Schwierigkeiten, aber sie gibt sich von selbst, wenn man Christus als den Mittelpunkt der Geschichte in den lebendigen geschichtlichen Zusammenhang stellt und ihn in seinem Leben, Reden und Thun mit sprechenden, klaren Zügen zeichnet, wie er in jedem Momente sich als der Heilige Gottes offenbart, als der Menschheit Urbild und Erlöser, wie in jedem seiner Worte und Werke eine Macht des Lichtes und des Lebens ausstrahlt in alle Zeiten, wie er sich überall erweist als der König und das Haupt der Menschheit, als die Heils- und Lebensmacht der Geschichte. Die Aufgabe ist eine große, aber es ist schon Manches zu ihrer Lösung gethan, selbst ein Strauß, Renan und Schenkel, vor Allen aber Hausrath und Keim können dem Aufbau dieser Wissenschaft förderlich sein, in mannichfacher Hinsicht auch der katholische Sepp, der oft in treffender Weise Christum in den Brennpunkt der Weltgeschichte stellt.

Dieser Christus, der Herr der Geschichte, tritt mit der Gründung der Kirche kämpfend in die Welt ein. Diesen mächtigen Kampf stellt in seinem geschichtlichen Verlaufe dar

II. Die historische Theologie.

Die Entfaltung des christlichen Urideales in der Welt oder der innere und äußere Kampf Christi und seiner Kirche mit der Welt, sowie die Gestalt der Kirche in den verschiedenen Zeiten stellt die Kirchengeschichte oder die historische Theologie dar. Dieselbe läßt sich nach den Hauptrichtungen der kirchlichen Thätigkeit noch behandeln als

a) Geschichte des christlichen Lebens,
b) Geschichte der christlichen Lehre — Dogmengeschichte,
c) Geschichte des christlichen Cultus

oder nach der Entfaltung des christlichen Wahrheitsideales im religiösen Geiste der Christenheit

a) als Lehr- und Dogmenbildung durch die Väter — Patristik,
b) als Symbolbildung — Symbolik,
c) als Theologumenenbildung — christliche Dogmatik und Ethik oder die Zusammenfassung beider — System der christlichen Lehre.

Die Einfügung dieser speciellen Gebiete der sog. systematischen Theologie in die historische Theologie mag Verwunderung erregen, aber sie hat ihren guten Grund, wenn man ein System der Theologie nicht auf hohle Kategorien zu gründen beliebt, sondern den organischen und teleologischen Charakter derselben für das Höchste erachtet und im Auge behält, daß eine wahre Wissenschaft nur diejenige ist, welche sich als ein volles Abbild der Wirklichkeit erweist. Es geschieht nur zu leicht, daß diese sog. systematische Theologie sich auf Kosten des Lebens und der lebenschaffenden Mächte zu breit macht; wir geben ihr die Stellung, welche ihr von Rechtswegen gebührt, denn sie ist nur ein Moment im Strome der geschichtlichen Entwicklung; sie stellt in sich nur das Glaubensbewußtsein und die sittliche Lebensrichtung einer bestimmten Zeit dar, wie sich dieselben im denkenden religiösen Subjecte spiegeln. Dabei ist ihr der teleologische Charakter gewahrt und die richtige Stellung zur praktischen Theologie gegeben, da sie die christliche Wahrheit dem Leben zu vermitteln hat; dies vollzieht sie aber nicht selbst, sondern sie reicht nur die Mittel dar und bildet deshalb den naturgemäßen Uebergang zu den theoretischen Wissenschaften der praktischen Theologie, der Apologetik, Polemik und Irenik.

Die geschichtliche Wirklichkeit der Kirche entspricht in keinem Momente dem christlichen Ideale. Dieses hat aber die Tendenz, immer tiefer in die Geschichte und Kirche sich einzuleben und beide in sich zu verklären; jede Zeit in der Kirche wendet sich deshalb auf dieses in Christo gegebene Ideal zurück und schöpft aus ihm neue Kraft und neues Leben. Diese Zurück-

wendung der Zeit auf Christus und die Einpflanzung desselben in die jedesmalige Gegenwart hat zur Aufgabe

III. Die praktische Theologie.

Der teleologische Charakter des Christenthums tritt am offenbarsten in der praktischen Theologie zu Tage, denn sie hat die Tendenz, durch Ueberwindung des Widergöttlichen in Kirche und Welt das christliche Ideal zur Herrschaft zu bringen in der Welt. Diese Aufgabe sucht sie zunächst zu lösen auf theoretischem Wege durch Aufdeckung des Widergöttlichen in der Kirche und Welt, durch Prüfung derselben am christlichen Ideale. Dies geschieht

a) durch die Apologetik als den Erweis des göttlichen Wesens und der göttlichen Wahrheit und Kraft des Christenthums gegenüber den Gegensätzen und Strömungen der bestimmten Zeit. Ihr Kampf gilt vor Allem dem Widerchristlichen in der Welt,

b) die Polemik, welche die Kirche in ihrer gegenwärtigen Erscheinung an dem christlichen Urideale mißt, das die Apologetik in seiner göttlichen Kraft und Wahrheit erwiesen hat, das diesem Urideale Entfremdete bekämpft und der Kirche ihre ursprüngliche ideale Gestalt wieder zu gewinnen sucht,

c) die Irenik, welche die verschiedenen Confessionen und die besondern christlichen Richtungen der Zeit auf dem Schriftgrunde in Christo zu vereinigen und zu versöhnen trachtet.

Auf praktischem Wege suchen die eigentlichen praktisch-theologischen Wissenschaften die Kirche und ihre einzelnen Glieder in die volle Lebensgemeinschaft mit Christo hineinzuführen und zwar zunächst

a) die Oekonomik oder die Kirchenwissenschaft, welche das Wesen und die Aufgabe der Kirche als solcher, das Wirken der Kirche durch ihre Heilsmittel und Organe, sowie ihr Verhältniß zum Staate, zur Wissenschaft, zur Kunst und zur sittlichen Gemeinschaft betrachtet,

b) die Pädagogik als Wissenschaft der christlichen Erziehung und Unterweisnng nach ihrem Wesen und ihrer

Aufgabe; sie gliedert sich als Wissenschaft der Einpflanzung Christi in die einzelnen Seelen in die Katechetik, specielle Seelsorge und Homiletik,

c) die Liturgik oder die Lehre vom kirchlichen Gottesdienste, in welchem die Gemeinde sich dem versöhnten Gotte darstellt als ein ihm wohlgefälliges Opfer. Indem im Gottesdienste Gott und die Gemeinde sich versöhnt darstellen, ist die Aufgabe Christi in der Welt vollzogen und es bildet insofern die Liturgik mit Recht den Endpunkt der Theologie, als hier Ideal und Wirklichkeit versöhnt erscheint.

Als Vereinigung der beiden Seiten der praktischen Theologie wäre die Ausbildung einer neuen Wissenschaft, auf welche die Prophetie der h. Schrift und das Bedürfniß des Glaubens zu allen Zeiten hingewiesen hat, noch wünschenswerth. Wir bezeichnen diese Wissenschaft als Apokalyptik, in welcher auf Grund der Prophetie a. und n. Testaments die Zukunft der Kirche als der vollendeten Gemeinschaft der Heiligen mit Christo, ihre letzten Kämpfe und ihr Sieg, sowie die Vollendung des Christenlebens im neuen Himmel und auf der neuen Erde zu entfalten wäre, damit der Kirche und dem einzelnen Christen das zukünftige Erbe vor Augen gestellt bliebe — eine Wissenschaft — wenn hier überhaupt noch von Wissenschaft die Rede sein darf — der christlichen Hoffnung.

Dies wäre nach unsern Begriffen in den allgemeinsten Umrissen — mehr wollten und konnten wir hier nicht geben — das System der christlichen Theologie als ein lebendiger Organismus, als ein volles Abbild der welterlösenden, erneuernden und vollendenden christlichen Wahrheit. Für denjenigen, der zu lesen versteht, werden diese allgemeinen Züge genügen, um aus ihnen die göttliche Erhabenheit und Macht des Christenthums zu erkennen.

Zweites Hauptstück.

Die Darstellung des Wahrheitsideales in der Philosophie.

Erster Abschnitt.

Der religiöse Geist und das philosophische Denken.

§. 33.

Die objective Bestimmtheit des philosophischen Denkens.

Das philosophische Denken, welches die verborgenen Gründe, das Wesen und die Entfaltung des Seins zu erforschen sucht, beginnt nicht unmittelbar mit dem Erwachen der Vernunft, sondern erst nachdem diese verschiedene Phasen der Entwicklung durchlaufen hat; es schließt in sich die höchste Abstraction, wie die tiefste Versenkung des Geistes in die Objecte des Denkens und kann nicht ohne die umfassendste Erfahrung des denkenden Geistes von sich selbst, von der Welt, von Gott bestehen; soll das philosophische Denken ein universales sein, so kann es auch nicht stets aus sich heraus von Neuem beginnen, sondern das denkende Ich ist eben in seinem Denken durch die vorausgehende Erfahrung und Geschichte bedingt; es steht nicht isolirt für sich, sondern in der Gemeinschaft, der lebendigen Verbindung mit dem Volke und seiner Geschichte, mit der Menschheit. Der Geist erfaßt aber das Absolute zuerst in der Religion; hier ist immerdar ein bestimmtes Wahrheitsideal schon gegeben, auf welches wie das Leben des Volkes, in welchem der Philosoph auftritt, so auch das innerste Leben des Philosophen selbst zurückweist. Ist auch die Bedingtheit des philosophischen Erkennens durch dieses religiöse Wahrheitsideal in der heidnischen Welt, weil das Wahrheitsideal des Heidenthums ein unzureichendes, nicht so durchgreifend, so läßt sie doch auch hier sich deutlich erkennen und nachweisen; bestimmter tritt dieselbe im Christenthume hervor, welches den Anspruch macht, daß es selbst die absolute Wahrheit auch für das Denken biete. Und in der That ruht auf dieser Offenbarung der Wahrheit im Christenthume die Wahrheitserkenntniß der gesammten christlichen Welt. Die Philosophie liegt deshalb auch im Anfange

in den Banden der Theologie und ist nicht die Herrin dieser, sondern ihre Magd; sie entwickelt sich selbst erst allmählich aus der Theologie und macht sich von ihrer Abhängigkeit frei. Wenn nun aber das christliche Wahrheitsideal in der Kirche und Theologie in den verschiedenen Epochen ihrer Geschichte eine verschiedene Form annimmt, und in dieser Gestalt als der Glaube einer Zeit oder eines Volkes sich darlegt, mag diese Wahrheit nun mit der absoluten christlichen Wahrheit in voller Uebereinstimmung sein oder nicht, so ist auch das Denken des Philosophen durch diesen Glauben mitbestimmt; der Glaube einer Zeit, ihre Weltanschauung ist auch der lebendige Hintergrund für das Denken des Philosophen. In diesen Glauben ist die Seele jedes Denkers ursprünglich eingetaucht; mag er auch allmählich von diesem Grunde sich loszulösen suchen, er bleibt doch der im Verborgenen das Denken bestimmende Factor, das Ferment seines geistigen Lebens und Strebens. Die Wahrheitserkenntniß einer Zeit ist aber außerdem noch abhängig von dem gesammten Culturstande eines Volkes in einer Epoche, ja selbst von der nationalen Eigenthümlichkeit eines Volkes; denn wenn auch die nationalen Unterschiede in der Kunst und dem sittlichen Leben stärker hervortreten, so sind doch auch im Denken ihre Spuren zu erkennen, allerdings mehr noch in der heidnischen, als der christlichen Welt. Ist aber das innerste Heiligthum eines Volkes seine Religion, so ist das Herz des Philosophen seine Religiosität; diese ist der Grundfactor des philosophischen Denkens, da Religion und philosophische Erkenntniß denselben Inhalt haben im Göttlichen oder Absoluten. Die Religion ist der Grundtrieb des Geistes; von ihrer Beschaffenheit hängt der Wahrheitstrieb, wie die Wahrheitserkenntniß jedes Philosophen ab; durch sie hat er Theil an der göttlichen Wahrheit und an der Wahrheitserkenntniß der bestimmten Zeit, durch sie ist er erst ein lebendiges Glied seines Volkes, der Menschheit.

§. 34.

Die subjective Bestimmtheit des philosophischen Denkens.

Ist zuzugestehen, daß zum Wesen des Philosophen ganz besonders dies gehört, daß er kraft seiner höheren Begabung

mit seiner Vernunft in das Herz der Dinge zu schauen vermag, so muß doch eben um deßwillen der vernünftige Geist des Philosophen ganz besonders geartet sein; er muß zuerst die harmonische Einheit aller höhern Seelenkräfte in sich darstellen, ein reges Gefühl und eine lebhafte Phantasie mit einem durchdringenden Verstande und einer in die Tiefe dringenden Vernunft, so daß das ganze Leben des Geistes in diesem höchsten Acte des Denkens aufgeht und in ihm sich alle Geisteskräfte concentriren; vorzüglich aber muß die Vernunft in die tiefsten Gründe einzudringen die Kraft haben, daß sie sich nicht mit einer oberflächlichen Erkenntniß begnügt, sondern weil ihr innerstes Leben selbst im Göttlichen wurzelt, darf sie sich nicht eher beruhigen, als bis sie mit ihrem Denken zu diesem Göttlichen selbst hindurchgedrungen, dem Göttlichen, weil die absolute Wahrheit nur in Gott und eine absolute Erkenntniß des Seins nur in Gott zu finden ist. Sucht daher auch die Philosophie zunächst die Erkenntniß des Wahren, so ist doch dieses Wahre die absolute Idee oder das Göttliche selbst. Die wirkliche Erkenntniß der Wahrheit oder des Göttlichen hängt aber davon ab, welches der Grundzug, der bestimmende Urfactor des erkennenden Geistes ist. Man hat als solchen vielfach das Gewissen geltend machen wollen und von der wahren Wissenschaft den ethischen Grundzug gefordert und damit den Verirrungen des Denkens zu steuern geglaubt. Das wahre Denken ist sonach nur das gewissenhafte Denken; aber das Gewissen ist ein in sich noch unbestimmter Begriff, es wird erst, indem es durch die göttliche Heiligkeit sich bestimmen läßt, mit einem richtigen Grundtriebe erfüllt. Den ethischen Charakter des Denkens nehmen aber auch noch die Atheisten und Naturalisten für sich in Anspruch, so daß diese Norm des Gewissens eine sehr biegsame bleibt. Wäre man auch geneigt anzuerkennen, daß der Idee des Guten ein besonders normirender Einfluß auf die Idee des Wahren und Schönen und ihre Darstellung zuzulassen sei, so könnte man doch vielleicht mit demselben Rechte einer andern Idee eine solche Uebermacht zugestehen. Man hat sie gleichfalls zu begründen gesucht (Hegel: die Idee des Wahren die absolute Idee).

Es muß ein allgemeines Princip gefunden werden, welches ebensowohl die Idee des Guten, wie auch des Wahren und Schönen nach ihrem Wesen und Inhalte bestimmt und beherrscht, und dieses ist das Princip der Religion. Dieses Princip ist universal, central, absolut, was man von einem andern nicht behaupten kann; in ihm ist auch der ethische Factor eingeschlossen, während dieser an sich nur eine Richtung des religiösen Urprincips darstellt. Geht die Grundrichtung des Denkens auf die Erfassung und Erkenntniß des Göttlichen als der absoluten Wahrheit hin, so ist diese Erfassung nur möglich durch den religiösen Zug des Geistes; denn in der Religion wird der Geist des Göttlichen unmittelbar gewiß und inne. Je tiefer die religiöse Richtung des Philosophen ist, desto mehr wird er auch fähig, das Göttliche wahrhaft zu erkennen, desto schöpferischer wird auch sein Denken sein. Man muß dies zugestehen, ohne daß man deshalb die Philosophie in knechtische Abhängigkeit von der Religion zu setzen gedenkt; denn wir haben hier mehr die subjective Religiosität im Sinne und wollen der Philosophie gern ihr freies Verhältniß zur objectiven Religion lassen. In dem religiösen Zuge concentrirt sich überhaupt das ganze höhere Geistesleben des Menschen, durch ihn hat er nur den Trieb, die Wahrheit zu suchen und zu erkennen. Die Religiosität erhebt den Menschen erst zur Stufe der Vernünftigkeit und damit über die Thierwelt hinaus; denn sie setzt ihn in ein ursprüngliches Verhältniß zu Gott, in welchem das Geistesleben wurzelt. Von diesem religiösen Grundzuge kann sich deshalb das Denken niemals emancipiren, es müßte denn sich selbst vernichten. Von einer reinen, schlechthin subjectiven Religiosität, die durch Nichts bestimmt wäre, als durch sich selbst, wie man das wohl von der reinen Vernunft behauptet, kann man aber gar nicht reden, sondern, wie oben gezeigt, ist eben diese subjective Religiosität immer schon eine bedingte; sie ist nicht, wie die Naturalisten annehmen, ursprünglich zur Naturreligion angelegt, sondern in ihrer reinen Gestalt erscheint sie für uns gar nicht mehr, da sie überall, ehe wir sie beobachten können, schon beeinflußt und vielleicht schon vorher zum Naturalismus umgebildet ist. Die subjective Religiosität des Philosophen, wenn er sich auch vom

positiven Glauben vollständig losgelöst hätte, ist doch immer noch in die religiöse Grundrichtung des Volkes und der bestimmten Zeit getaucht; sie hat eine bestimmte Färbung; auch der philosophische Geist steht in einem bestimmten Verhältnisse zur Religion des Volkes und muß sich mit diesem Glauben auseinandersetzen, ja, sein Verhältniß zu diesem Glauben ist durch das Verhältniß, welches seine Zeit zu demselben einnimmt, mitbestimmt.

Das Verhältniß der subjectiven Religiosität des Philosophen zum religiösen Wahrheitsideale erscheint als ein dreifaches: 1) in der Form der unmittelbaren Einheit und Abhängigkeit von der Religion, 2) in der Form des Gegensatzes, die reinsubjective Religiosität als sogenanntes voraussetzungsloses Denken, 3) in der Form der Ineinsbildung beider Factoren.

1) Das Verhältniß der unmittelbaren Einheit. Indem dem menschlichen Geiste die Wahrheit zuerst in der Religion offenbar wird, ist er ursprünglich in den Banden des Glaubens gefangen; was in der positiven Religion als absolute Wahrheit sich ihm darbietet, nimmt er auch als solche an. Das ganze Leben eines Volkes ist ursprünglich von der Religion beseelt und durchdrungen, in diesem religiösen Leben erwacht der denkende Geist selbst erst allmählich und seine erste Absicht geht nothwendig darauf, die geoffenbarte Wahrheit tiefer zu erforschen, nicht vielleicht sie durch eigene Kraft auf eigenen Wegen zu finden. In dieser Betrachtung und Erwägung der gegebenen Wahrheit schreitet zwar der denkende Geist auch schon weiter, er sucht von dem religiösen Urideale aus tiefer in die Urprincipien des Seins zu dringen, sobald er sich der wahren Aufgabe des vernünftigen Denkens bewußt wird, aber nicht bloß dieses, sondern er nimmt in seine Forschung auch die Gebiete des Seins herein, welche in der Religion noch im Nebel liegen blieben; er trägt die Leuchte des Geistes auch in die Natur und ihre einzelnen Gegenstände, in die Geschichte und das eigene Innere; es entstehen die Grundlagen der besondern Wissenschaften. Gerade in dieser Erforschung der einzelnen Dinge liegt die Gefahr, daß sich das Denken von der religiösen Wahrheit trennen kann; denn zunächst wird dadurch der Zauber der religiösen Anschauung, das Verhältniß des

unmittelbaren Glaubens, die innere Harmonie der Seele gestört. Der Geist ernüchtert sich und der Zweifel erwacht, indem die verständige Betrachtung der Dinge an die Stelle der unmittelbaren Anschauung tritt.

2) Das Verhältniß des Gegensatzes. Der Geist begnügt sich nicht mehr damit, die im Bereiche der sinnlichen Erkenntniß liegenden Dinge zu erkennen, er will auch durch eigene Kraft in die verborgenen Tiefen des Göttlichen dringen; an der überlieferten Wahrheit mag er sich nicht mehr genügen lassen. Die Vernunft macht nun den Anspruch, die Wahrheit aus sich heraus erkennen zu wollen; sie mag keine Voraussetzung mehr anerkennen und bricht zugleich mit der Ueberlieferung und der Vergangenheit. Dieser voraussetzungslose Standpunkt ist aber eine Täuschung; denn eine gewisse Voraussetzung der religiösen Wahrheit ist immer vorhanden. Wenn man sie nicht vorauszusetzen behauptet, nimmt man von ihr doch allmählich soviel in sein Denken herein, als man mag oder brauchen kann. Das religiöse Princip unter der Form der religiösen Subjectivität ist aber hier immer noch das herrschende und bestimmende, es ist nur eine scheinbar unbestimmte, allgemeine Religiosität; sie ist nur der Trieb nach dem Göttlichen als dem scheinbar noch unbestimmten, aber im Grunde vorher doch schon bestimmten und vorausgesetzten Gotte. Das, was die Religion als allgemeine, denkende Vernunft zunächst schuf als göttliche Wahrheit, oder durch die göttliche Vernunft der menschlichen offenbar wurde, schafft nun die subjective Religiosität. Des Denkens höchste Spitze ist aber immer noch der Gottesbegriff und von ihm der eigenthümliche Charakter des ganzen philosophischen Systems, sein Inhalt und seine Wahrheit abhängig. Auch die voraussetzungslos denkende Vernunft sucht, getragen und beseelt von dem religiösen Grundprincipe als einem subjectiven Triebe, das Göttliche zu finden und in sich abzubilden, sie hat aber für die Wahrheit ihres Gottesbegriffes keine andere Bürgschaft, als den Glauben, daß das Grundprincip das richtige und daß aus diesem Principe die richtigen Schlüsse gezogen sind, daß ferner das Denken ein wirklich in die Geheimnisse des Seins eindringendes und universales ist; die Gewißheit bleibt immer eine subjective, eine

bloße Vernunftgewißheit. Der Widerspruch des einen Systems wider das andere liefert endlich den Beweis, daß auf diesem Wege der sogenannten Voraussetzungslosigkeit zwar immer neue Gebilde des Denkens sich gewinnen lassen, aber nicht eine gewisse, bleibende, untrügliche Wahrheit; daher

3) der Versuch des denkenden Geistes, sich durch die religiöse Wahrheit zu restituiren. Bisher verschmähte es die Vernunft sich durch das religiöse Princip unmittelbar bestimmen zu lassen, die Abhängigkeit von demselben war eine unfreiwillige; die Vernunft machte sich selbst als das absolute Princip geltend. Nachdem sie nun ihrer Ohnmacht inne geworden, nimmt sie das religiöse Princip wieder auf als das normative Urprincip, zunächst wohl nicht in einer positiven Bestimmtheit, sondern in seiner Allgemeinheit, sodann aber, da dies unzureichend und auch diese Grundlage zu wandelbar ist, läßt sich der erkennende Geist durch das religiöse Wahrheitsideal unmittelbar bestimmen und sucht von ihm aus, indem er seine Grundideen voraussetzt, das Sein zu erforschen. Nun ist die Vernunft durch ein höheres Licht erleuchtet und wandelt nicht mehr im Dunkel, sondern steigt, getragen von dem religiösen Grundtriebe der Seele, nach dem Ewigen, von einer Klarheit in die andere. In diesem Verhältnisse des Denkens zur Religion kommt das religiöse Prinzip erst zum vollen Rechte; es bewährt sich als das centrale, absolute, universale; von ihm aus dringt der Geist in das Wesen der Dinge und schaut die verborgenen göttlichen Geheimnisse nicht bloß in dem religiösen Wahrheitsideale, sondern auch in der Natur und der geistigen Welt. Das ganze All ist ihm nun die Offenbarung nicht eines unbekannten, bloß geahnten Gottes, sondern des wahrhaftigen, des offenbaren Gottes.

§. 35.

Der philosophische Denkproceß.

In dem religiösen Geiste als dem Centrum der Seele ist der Wahrheitssinn eingeschlossen d. i. der Zug der Seele nach der ewigen Idee des Wahren, in ihm ruht die höchste Lebenskraft der Vernunft, ja, der Wahrheitssinn ist die Urform der

Vernunft selbst; durch die innere Einheit des Wahrheitssinnes mit dem religiösen Geiste ist derselbe, wie nach der Wahrheit, so unmittelbar nach dem Göttlichen, in welchem die absolute Wahrheit wohnt, gerichtet; der religiöse Geist hat zwar auch diesen Zug nach der Wahrheit, aber dieser nimmt eben in dem Wahrheitssinne die besondere Richtung nach der Idee des Wahren. Der Wahrheitssinn ist das für die Wahrheit geöffnete Auge der Vernunft. Wie in dem leiblichen Auge sich das Licht bricht und die besondern Objecte der Welt sich abbilden, so hat die Vernunft als der vernehmende Sinn die Ideen in sich zu spiegeln, das Göttliche zu vernehmen, in sich aufzunehmen. Aber diese Fähigkeit ist keine absolute, sondern eine bedingte; denn in der Vernunft herrscht auch in Folge der Sünde ein starker Zug nach der Lüge, dem Unwahren, dem Widergöttlichen. Dieser Zug der Seele, der im Herzen und Willen wurzelt, umschlingt und umstrickt den Zug nach der Wahrheit, verdunkelt den Wahrheitssinn, so daß, wie in dem kranken Auge sich Objecte darstellen, die nicht wirklich sind, als Producte der Krankheit, Nebel und Nebelgestalten, auch in dem Wahrheitssinne oder der Vernunft sich Gedanken erzeugen, die keine Wahrheit enthalten und nicht wirkliche Existenz haben, falsche Gedankengebilde, in Wahrheit Phantasmagorien; denn die Phantasie ist, wie bei allen Geistesschöpfungen, so auch hier in lebendiger Mitthätigkeit. Es herrscht demnach in der productiven Vernunft ein doppeltes Princip bei der Gedankenbildung, und da beide Factoren in einander greifen, so darf es uns nicht Wunder nehmen, daß auch in den Lügengebilden noch der Schein der Wahrheit ist. Von der Herrschaft des einen oder andern Princips ist die Wahrheit oder Unwahrheit des Erkannten abhängig. Von dieser Doppelrichtung des Geistes aus haben wir daher auch den Denkproceß zu betrachten. Zwei Factoren bestimmen denselben, der negative oder positive, das Ich oder Gott.

Betrachten wir zuerst den Verlauf des negativen Denkens! Der bewegende Factor dieses Denkens ist das Ich in seiner Isolirung von Gott und Welt; es macht den Anspruch, unmittelbar aus sich heraus das Absolute zu erkennen. Die Vernunft als Wahrheitssinn ist hier in einer unmittelbaren Span-

nung und Erregung; ist diese auch mitbedingt durch den religiösen Grundzug der Seele, so wird derselbe doch als solcher ignorirt, nicht anerkannt, ja, das Ich sucht sich von ihm möglichst zu isoliren und ist nur in Abhängigkeit von dem religiösen Factor, soweit er denselben nicht überwinden, sich subjiciren kann; er wirkt also nur unmittelbar in dem denkenden Subjecte fort, nicht in voller Macht und Freiheit; daher auch das Göttliche hier immer in der Knechtsgestalt erscheinen muß. Das Subject fühlt in sich selbst die Kraft zum Göttlichen hindurchzudringen und dieses Kraftgefühl, das doch im Grunde aus Gott, daher auch aus dem verachteten religiösen Grundprincipe stammt, ist es, welches die Spannung der Seele steigert, sie für das Universum öffnet, sie über die einzelnen Dinge zu ihrer Wurzel oder zu dem Absoluten zu erheben sucht. Der Wahrheitssinn wird zum Erkenntnißtriebe, aus einer ruhenden, passiven Potenz zur Activität, der Trieb nach der Erkenntniß wird zur Begeisterung, zur wissenschaftlichen Begeisterung; denn die Begeisterung ist ihrer Natur nach eine Spannung, eine Erhebung des Geistes über sich selbst hinaus in das Unendliche. Durch diese Begeisterung, welche den wissenschaftlichen Genius kennzeichnet, wird der denkende Geist erst zum philosophischen d. h. zu dem auf die Erkenntniß des Absoluten gerichteten Geiste. Es hängt aber der Werth, die Kraft und Wirkung solcher Begeisterung durchaus ab von dem Factor, der sie treibt und erfüllt; hier ist es nicht Gott oder das religiöse Princip in seiner wahren und vollen Macht, sondern nur in seiner unbestimmten Allgemeinheit, als subjective Religiosität, die aber als solche von dem also gearteten denkenden Geiste nicht einmal anerkannt wird. Daher ist auch die religiöse Macht der Seele hier gedämpft, gebunden, sie kann nur soviel wirken, als sie in ihrer Gebundenheit und in ihrer natürlichen Beschaffenheit vermag. Sie strebt zwar den Geist über sich selbst hinaus zum Göttlichen zu erheben, aber da sie von ihrer schwachen, gebundenen Kraft zehrt und nur aus der Natur neues Leben schöpft, so muß sie in sich selbst unbestimmt und regellos bleiben und wirken, kann nur dahin tragen, wovon sie ausgeht, zur Natur, zum Ich und dem Absoluten, welches in Natur und Ich dem Subject offenbar wird. Es ist daher

erklärlich, daß diese Gedankengebilde mit den Erzeugnissen der Naturreligion große Aehnlichkeit und Verwandtschaft haben müssen, da ja das erzeugende Princip in beiden Fällen dasselbe ist. Ist nun die Vernunft, gehoben durch den Schwung der Begeisterung, erfüllt mit dem Triebe, die Principien des Seins, das Absolute zu erkennen und wird durch die Begeisterung, getragen von den Flügeln der Phantasie, über die Schranken des Endlichen zum Unendlichen emporgehoben, so wird die denkende Vernunft productiv, schöpferisch. Wir stehen hier vor dem schöpferischen Denkacte, der seine Kraft in der noch wirksamen Religiosität hat. In dem Innern des Geistes liegt schon eine Welt der Gedanken verborgen, aber es ist nur ein dunkles, ungestaltetes Chaos. Der wahre Philosoph muß, ehe er an das Schaffen eines Systems denken kann, mit seinem Denken schon die Welt möglichst umfassen, sein Wissen muß ein universales sein, wenn sein Erkennen das ganze Sein umspannen und durchdringen soll, aber ihm genügt nicht das Wissen dieser Einzeldinge, er will — das ist seines Herzens Liebe zum Unendlichen — durch die Hülle dieser sichtbaren Welt in die geheimnißvolle Werkstätte des Werdens aller Dinge, zu den schöpferisch waltenden und gestaltenden Kräften hinabdringen, er will durch die Nacht zum Licht, aus dem Endlichen zum Unendlichen emporsteigen. So steht er sinnend vor der Welt und ihren Geheimnissen und sucht das Licht der Idee, welches diese Nacht durchleuchte; in seinem Innern waltet eine wundersame Erregung und Bewegung, die Unruhe des schöpferischen Denkens; er lauscht der Stimme Gottes, die zu ihm redet aus dem Universum, wie aus dem eigenen Innern. Gedanken nach Gedanken steigen aus der Nacht des Geistes empor in das Licht des Bewußtseins. Diese Ideen weiter verfolgend läßt der denkende Geist sie wieder in die Nacht zurücksinken, wenn sie unhaltbar oder nicht aus der innersten Tiefe stammen; wie die Meereswellen aus dem Meeresgrunde tauchen in der Seele neue Gedanken empor; plötzlich, wie durch ein Werk des glücklichen Zufalls, durch den Blitz des Genius erzeugt, erfaßt den Geist eine Idee mächtiger, versetzt ihn in eine fieberhafte Spannung; es ist, als ströme von dieser Idee ein himmlisches Licht über ihn aus. Das Herz klopft heftiger, die Brust hebt sich

höher, das Auge strahlt im Lichte der Verklärung; die Phantasie breitet ihre Flügel aus und trägt mit der Flugkraft der erfaßten Idee den Geist über das All hinweg, das verhüllte Bild der Gottheit scheint entschleiert und anbetend sinkt die Seele jubelnd nieder vor dem Ewigen. Die Liebe zum Unendlichen, welche den Denker beseelt, hat diese Idee empfangen und an das Licht des Bewußtseins geboren; es tritt hierauf ein Zustand der Selbstbesinnung ein, die μανία weicht, das Bewußtsein kehrt zu sich selbst zurück, zur ruhigen Betrachtung und Prüfung der gefundenen Wahrheit. Nachdem die schöpferische Vernunft das Princip, den Urgrund der neuen Gedankenwelt gefunden, beginnt die Thätigkeit der diesen Kosmos aus den Urprincipien gestaltenden und aufbauenden Vernunft, das eigentliche systematische Denken, vergleichbar der Ausgestaltung des Kunstwerkes. Wie dort wird auch hier erst der Schattenriß, die Skizze entworfen noch im vollen Feuer der schöpferischen Begeisterung, sodann erst beginnt die Durchführung im Einzelnen von dem gelegten Grunde aus. Wie hier mehr das verständige Denken sich geltend macht und die urschöpferische Thätigkeit sich nur fortsetzt, so ist wie die Begeisterung, so auch das religiöse Princip nur nachwirkend thätig, doch wird sich auch in der weitern Ausbildung und Form des philosophischen Systems als des Organismus der Wissenschaft offenbaren, ob dieses centrale und absolute Princip in seiner Machtentfaltung frei oder gebunden ist.

Das positive Denken. Im Gegensatz zum negativen Denken, welches die von Gott isolirte Vernunft zum Grundfactor der Erkenntniß macht, geht das positive Denken auf Gott als das Grundprincip des Erkennens zurück; wie es sich nach seinem innersten Wesen in Abhängigkeit fühlt von Gott und zwar von dem Gotte, der in der bestimmten Religion offenbar geworden ist, so fühlt es durch diesen Gott auch sein Erkennen bestimmt; wie das Subject nur in Gott ist und lebt, so kann es auch nur in Gott denken, sich selbst und die Welt erkennen und verstehen; nicht aus seinem Denken leitet es die Existenz Gottes erst ab, sondern aus der Existenz und dem Denken Gottes seine Existenz und sein eigenes Denken (nicht cogito, ergo sum, sondern cogitor, ergo sum). Wie es Got-

tes im Glauben inne geworden ist, so wird es Gottes auch im Denken inne und dieser Gottesgedanke beherrscht alles Denken des Subjectes. Von Natur ist aber Gott nicht diese absolutwirksame Macht, der Mensch fühlt sich in einer Gottentfremdung und kann daher auch mit seinem Denken nicht unmittelbar in Gottes Gedanken und seine Wahrheit eindringen ohne einen gewaltsamen Subjectionsact unter Gott. Ohne einen schmerzlichen, aber seligen Durchbruch dieses absoluten Princips durch das Ich kann daher der Mensch nicht zu Gott kommen, nicht eins mit ihm werden in seinem Sein und Denken; er fühlt sich in seiner Verfassung dem Irrthume, der Lüge hingegeben und hat nicht die Mittel, Irrthum und Wahrheit zu unterscheiden oder die Wahrheit selbst zu finden; soll sein Denken ein absolutes Denken der Wahrheit werden, so muß zuvor sein innerstes Wesen eine Wandelung erfahren. Diese Veränderung ist allerdings nicht eine That des Denkens, auch nicht eine Verrückung der Vernunft, sondern eine That Gottes an dem Herzen und Gewissen, eine Wiedergeburt und Erneuerung des religiösen Lebens. Diese That Gottes beginnt im Gewissen, indem es diesem den unheiligen, widergöttlichen Zustand des Lebens empfindlich macht; dieses zieht das Gemüth in die Nacht hinab, so daß es sich fühlt auch in seiner Verlassenheit und Trennung von Gott, aber mit dem Gemüthe auch das gesammte Geistesleben, so sehr auch der Wille und die Vernunft sich sträuben mögen; es ist eine grauenhaftere Nacht, als die des Zweifels, ein Zustand, da der Mensch an sich selbst verzweifelt, sich selbst gern dahingibt, wenn er nur Gottes und seiner Gnade gewiß werden kann; aber aus dieser Nacht wird das Licht geboren, hier wird die Seele Gottes inne, das Gewissen findet Frieden in dem heiligen und gerechten, aber auch gnädigen Gotte. Diesen umfängt nun das Gemüth, er ist in dem innersten Wesen des Menschen die lebengebende, umschaffende Kraft. Das Gewissen und Gemüth hat Gott als den lebendigen Factor in sich aufgenommen und so ist die Religion wieder das Centrum des Geistes geworden, welches wie das Gemüth, so auch die Phantasie, den Willen und die Vernunft treibt und bewegt.

Das positive Denken ruht daher auf der Urposition aller

Positionen, auf der Setzung Gottes; es setzt sich nicht vor Gott und leitet aus sich Gott ab; denn mit Recht wird bemerkt (Baader): „Es ist eben so absurd, die Erkenntniß Gottes sowie anderer Intelligenzen und Nichtintelligenzen lediglich vom Selbsterkennen (Selbstbewußtsein) des Menschen deduciren zu wollen, als es absurd ist, die Liebe von der Selbstliebe des Menschen deduciren zu wollen.“ Gott ist durch den religiösen Geist der absolute Factor des Erkennens, dieser Gott ist aber kein unbekannter Gott, sondern der offenbare, so daß in dieser Gottesoffenbarung dem Denken schon ein bestimmter Wahrheitsinhalt gegeben ist. Die Wahrheit ist jedoch nicht eine Wahrheit, die zwischen Himmel und Erde hängt, d. h. die nur als äußere Lehre den Anspruch einer geoffenbarten Wahrheit macht, sondern sie ist eine Wahrheit, die Gott offenbar gemacht hat in der Geschichte, im Verlaufe der Entwicklung des Reiches Gottes auf Erden, für Menschen und nicht für Engel; es ist nicht eine abstracte Wahrheit, sondern Gott selbst, der als der Gott der Welt und Geschichte erlösend und heilend in die Welt tritt, eine Wahrheit, welche, da sie das heilige Wesen und erlösende Thun Gottes enthüllt, wie die Erlösung, nur als für die Menschheit durch Einen Menschen d. i. den Gottmenschen sich vollziehen konnte, so auch in Christo als dem offenbaren Gotte des Heils erschienen ist, der daher, wie der König des Reiches Gottes, so auch der König der Wahrheit ist und darum das Ziel und Ende aller Wahrheit sein und bleiben muß. Wie der religiöse Geist in Christo erst Frieden, Leben und Seligkeit findet, so kann auch in ihm nur das Denken Frieden d. i. Ruhe in der Wahrheit, Leben d. i. die erlösende Macht der Wahrheit, Seligkeit d. i. den ewigen Besitz der Wahrheit finden. Auf der Urthat des Geistes, dem Glauben, ruht alle tiefere Erkenntniß; im Glauben nimmt der Mensch Gott in sich herein und macht diesen Gott zum Grundtriebe seiner Seele; wie daher das Erkennen in Gott wurzelt, so endet es auch in Gott. Der Glaube trägt den erkennenden Geist an das Herz Gottes oder im Glauben führt Gott den Menschen selbst in seine Gemeinschaft und damit auch in die Erkenntniß seiner Geheimnisse. Die wissenschaftliche Begeisterung wird nun eine Begeisterung, die, weil sie in Gott ruht, auch ihres Zieles in

Gott gewiß ist und deshalb in dem offenbaren Gotte die Räthsel der Welt, wie des eigenen Wesens gelöst findet, aber doch nur bis zu einem gewissen Grade, daher alles Erkennen immer wieder in den religiösen Grund d. i. in den Glauben zurückkehrt und auf das Schauen harrt, da Gott erkannt sein wird, wie er ist.

Zweiter Abschnitt.

Das philosophische Wahrheitsideal.

§. 36.

Einleitung.

Dem philosophischen Denkprocesse gemäß, wie er im Vorhergehenden entwickelt worden ist, muß auch das philosophische Wahrheitsideal eine verschiedene Gestalt annehmen, je nachdem es ein Product des negativen oder positiven Denkens ist. Wir haben uns hier auseinanderzusetzen theils mit Schelling, der eine negative und positive Philosophie unterscheidet, theils auch mit dem Theosophismus, besonders dem Franz von Baader's und wird sich hierauf erst das Wesen der negativen und positiven Philosophie, die auch wir unterscheiden, näher bestimmen lassen.

§. 37.

Die negative und positive Philosophie Schelling's.

Die Frage, von welcher Schelling ausgeht, ist diese: Was ist es, was a priori durch die reine Vernunft an allem Seienden erkannt wird? Ist es das Wesen des Seienden oder bloß daß es ist? das quid oder quod sit? Habe ich die Dinge in ihrem Wesen erkannt, so verstehe ich sie, habe sie im Begriffe; habe ich die Einsicht gewonnen, daß ein Ding ist, so weiß ich um seine Existenz. Die Vernunft kann nur das Was, den Begriff erkennen, das Daß, die Existenz des Dinges lehrt nur die Erfahrung; wollte die Vernunft auch die Existenz erweisen, so würde sie etwas Ueberflüssiges thun. Was existiren werde, ist Aufgabe der Vernunftwissenschaft, das läßt sich a priori ein-

sehen, aber daß es existirt, folgt daraus nicht, sondern nur aus der Erfahrung. Die Vernunft gibt dem Inhalte nach Alles, was in der Erfahrung vorkommt, sie begreift das Wirkliche, aber darum nicht die Wirklichkeit. Das wirkliche Existiren der Natur und ihrer einzelnen Formen gewährt die Vernunftwissenschaft nicht; die Erfahrung ist eine von der Vernunft unabhängige Quelle und geht also neben ihr her, die Vernunftwissenschaft fordert die Erfahrung selbst, diese ist die Controle, durch welche sie die Wirklichkeit darthut, daß das, was sie a priori gefunden, nicht eine Chimäre sei; aber sie ist nicht die Quelle der Vernunftwissenschaft, nur ihre Begleiterin. Aber freilich kommt ein Punkt, wo diese Erfahrung aufhört, z. B. bei der Existenz Gottes kann die Vernunft nicht an die Erfahrung weisen.

In der Vernunftwissenschaft, in welcher die Vernunft von sich d. h. von ihrem eigenen ursprünglichen Inhalte aus den Inhalt alles Seins finden sollte, sucht man von dem allein unmittelbaren Inhalte der Vernunft zu allem Sein zu gelangen, aber sie geht von dem bloßen Gedanken fort; es geht bei diesem Werden des Wirklichen nichts außer dem Denken vor, es ist kein wirklicher, sondern ein bloß logischer Proceß, der sich hier entspinnt. Das Sein, in welches die Potenz übergeht, ist das selbst zum Begriff gehörende, also auch nur ein Sein im Begriff, nicht außer demselben. Die Vernunft besitzt die Potenz, aus der ihr alles Wirkliche hervorgehen kann, und zwar als ihr mit ihr selbst verwachsener, ihr unentreißbarer Inhalt; dadurch ist sie in die apriorische Stellung gegen alles Sein gesetzt, sie kann von sich aus, ohne irgendwie die Erfahrung zu Hülfe zu nehmen, zum Inhalt alles Existirenden und demnach zum Inhalt alles wirklichen Seins gelangen — nicht daß sie a priori erkennt, daß dies oder jenes wirklich existirt, sondern daß sie nur a priori weiß, was ist oder sein kann, wenn etwas ist, a priori die Begriffe alles Seins bestimmt, aber die Dinge sind nur die in der unendlichen d. h. in der allgemeinen Potenz nachgewiesenen besondern Möglichkeiten. In der Vernunftwissenschaft wird stufenweise alles bloß Zufällige d. h. nicht Wahre des unmittelbaren Inhalts entfernt. Der unmittelbare Inhalt der Vernunft ist

also nichts absolut Gewisses, Bleibendes. Das eigentlich Bleibende in ihm muß erst eruirt werden. Dies geschieht, indem das Zufällige ausgeschieden wird. Durch dies Amphibolische wird die Vernunft erregt, in Thätigkeit gesetzt d. h. zur Wissenschaft aufgefordert und zwar zur hinwegschaffenden, ausscheidenden (die nämlich das bloß Zufällige jenes unmittelbaren Vernunftinhalts ausscheidet) d. h. zur kritischen oder, weil hinwegschaffenden, negativen Wissenschaft. Die Vernunft hat von dem, was das Seiende selbst ist, keinen andern als einen negativen Begriff und hiermit ist also auch der Begriff einer negativen Wissenschaft gegeben, welcher eben dieß obliegt, den Begriff dessen, was das Seiende selbst ist, auf diese Weise zu erzeugen, nämlich indem alles nicht Seiende, was implicite oder potentia mit in dem allgemeinen unbestimmten Begriffe des Seienden liegt, successiv ausgeschlossen wird. Nur zu dem Begriffe des Seienden kann diese negative Philosophie führen. Die bisherige Philosophie war vom Anfange bis zum Ende immanente d. h. im bloßen Denken fortschreitende, auf keine Weise transscendente Philosophie. Durch die wahre negative Philosophie wird die Vernunft in das ihr gebührende, in ihr ungeschmälertes Recht eingesetzt, das Wesen, das Ansich der Dinge zu begreifen und aufzuhellen. Die Vernunft wird dann keine Versuchung mehr empfinden, in das Gebiet des Positiven einzubrechen, wie sie dagegen von ihrer Seite des beständigen Ein- und Uebergriffes von Seiten des Positiven entledigt ist. In ihrem Ende enthält die negative Philosophie selbst die Forderung der positiven, aber die positive Philosophie hat nicht das Bedürfniß, wieder negativ begründet zu werden. Beides ist gefordert, eine Wissenschaft, die das Wesen der Dinge begreift, den Inhalt alles Seins und eine Wissenschaft, welche die wirkliche Existenz der Dinge erklärt; jede Aufgabe hat ein Recht, für sich in einer besondern Wissenschaft gelöst zu werden; beide Philosophien gehen in der Geschichte neben einander her.

Die positive Philosophie Schelling's stellt sich in Gegensatz zu dem Empirismus, besonders auch dem von ihm so genannten mystischen Empirismus, nach welchem das Uebersinnliche wirklicher Gegenstand einer Erfahrung werden kann. Am tief-

sten stellt er den Empirismus, welcher uns die Existenz des Uebersinnlichen nur durch eine göttliche Offenbarung, die zugleich als äußeres Factum gedacht ist, gewiß werden läßt. Von dieser Form des Empirismus unterscheidet er endlich den Theosophismus, den speculativen oder theoretischen Mysticismus, der das Uebersinnliche zu einem Gegenstande wirklicher Erfahrung macht dadurch, daß er eine mögliche Verzückung des menschlichen Wesens in Gott, und in Folge dessen ein nothwendiges, unfehlbares Schauen nicht bloß in das göttliche Wesen, sondern auch in das Wesen der Schöpfung und in alle Vorgänge bei derselben annimmt. Es wird hier auf alle wissenschaftliche Form und Methode verzichtet, während die positive Philosophie Wissenschaft sein will.

Was dem Theosophismus zum Grunde liegt, namentlich dem Böhme's, ist das Bestreben, das Hervorgehen der Dinge aus Gott als einen wirklichen Hergang zu begreifen; es wird aber die Gottheit selbst in eine Art von Naturproceß verwickelt. Die positive Philosophie verwirft dagegen allen Proceß in diesem Sinne, in welchem nämlich Gott das nicht bloß logische, sondern wirkliche Resultat eines Processes wäre. Der Theosophismus ist seiner Natur nach nicht minder ungeschichtlich als der Rationalismus. Aber der Gott einer wahrhaft geschichtlichen und positiven Philosophie bewegt sich nicht, er handelt; die geschichtliche Philosophie geht von einem positiven d. h. von dem seienden Prius aus, das sich nicht erst in das Sein zu bewegen hat, also nur mit vollkommner Freiheit, ohne irgendwie durch sich selbst dazu genöthigt zu sein, ein Sein setzt, und zwar nicht sein eigenes unmittelbar, sondern ein von seinem Sein verschiedenes Sein, in welchem jenes vielmehr negirt oder suspendirt, also jedenfalls nur mittelbar gesetzt ist. Es geziemt Gott, gleichgültig gegen sein eigenes Sein zu sein, nicht geziemt ihm aber, sich um sein eigenes Sein zu bemühen, sich ein Sein zu geben, sich in ein Sein zu gebären, wie Böhme sagt, der als Inhalt der höchsten Wissenschaft d. h. der Theosophie eben die Geburt des göttlichen Wesens, die göttliche Geburt ausspricht, also eine eigentliche Theogonie. Die positive Philosophie geht so wenig, als sie von dem bloß im Denken Seienden ausgeht (negative Phi-

losophie) von irgend einem in der Erfahrung vorkommenden Sein aus, sie geht aus von dem, was vor und außer allem Denken ist, also von dem Sein, aber nicht von einem empirischen Sein, von dem absolut außer dem Denken befindlichen Sein, von dem schlechterdings transscendenten Sein, von dem absoluten Prius, das nicht (wie das relative Prius der negativen Philosophie) die Nothwendigkeit hat in das Sein sich zu bewegen. Geht es in das Sein über, so kann dies nur Folge einer freien That sein, einer That, die dann ferner selbst nur etwas rein Empirisches, durchaus nur a posteriori Erkennbares sein kann, wie jede That nichts a priori Einzusehendes, sondern nur a posteriori Erkennbares ist. Die positive Philosophie geht nicht von der Erfahrung aus, sondern geht der Erfahrung zu und beweist so a posteriori, was sie zu beweisen hat, daß ihr Prius Gott d. h. das Ueberseiende sei. Daß es Gott ist, kann nur faktisch bewiesen werden. Für die negative Philosophie, die auch der Erfahrung zugeht, ist diese Erfahrung wohl bestätigend, aber nicht erweisend; die negative Philosophie hat ihre Wahrheit in der immanenten Nothwendigkeit ihres Fortschrittes. Die positive Philosophie geht in die Erfahrung selbst hinein und verwächst gleichsam mit ihr; ihr Prius ist über aller Erfahrung; von diesem Prius leitet sie in einem freien Denken in urkundlicher Folge das in der Erfahrung Vorkommende, nicht als das Mögliche, wie die negative Philosophie, sondern als das Wirkliche ab; nur als solches hat es die Bedeutung und die Kraft eines Beweisenden. Das Prius, dessen Begriff der des Ueberseienden ist, wird eine solche Folge haben können; existirt diese Folge wirklich, wie aus der Erfahrung bewiesen wird, so wird auch das Prius selbst so existiren, wie wir es begriffen haben. Die Erfahrung, welcher die Philosophie zugeht, ist nicht nur eine gewisse, sondern die gesammte Erfahrung von Anfang bis zu Ende; diese Wissenschaft ist nichts anderes als der fortgehende, immer wachsende, mit jedem Schritt sich verstärkende Erweis des wirklich existirenden Gottes; die ganze Philosophie ist daher auch eine immer fortschreitende Erkenntniß.

Zu der Offenbarung wird die positive Philosophie von ihrem Prius aus nicht anders kommen, als wie sie zur wirk-

lichen Natur, zum wirklichen Menschen, zum wirklichen Bewußtsein kommt. Die Offenbarung ist daher nicht Quelle, nicht Ausgangspunkt, wie in der sogenannten christlichen Philosophie, von der sie in dieser Hinsicht toto coelo verschieden ist. Die Offenbarung wird in ihr in keinem andern Sinne vorkommen, als in welchem auch die Natur, die gesammte Geschichte des Menschengeschlechts in ihr vorkommt; die Offenbarung wird auf sie keine andere Activität ausüben, als die allerdings auch jedes andere Object auf die Wissenschaft ausübt, die sich mit ihm zu schaffen macht. Obwohl soviel erhellt, daß diese Philosophie den Inhalt der Religion als ihren eigenen hat, wird sie es doch ablehnen, sich selbst religiöse Philosophie zu nennen; denn es müßte alsdann die negative Philosophie die irreligiöse genannt werden, womit dieser Unrecht geschähe, hat sie gleich die Religion nur als Religion der absoluten Subjectivität. Durch die positive Philosophie soll erst der wahre Begriff und Inhalt der Religion gefunden werden. Durch die Abhängigkeit unserer ganzen Bildung und insofern auch der Philosophie vom Christenthume ist allerdings auch der Inhalt unserer Gedanken und also auch der Philosophie bestimmt; aber er wäre eben nicht Inhalt der Philosophie, wenn er fortwährend in dieser Abhängigkeit bliebe d. h. wenn er nur auf Auctorität angenommen würde. Ist er nun wirklich Inhalt der Philosophie, so ist er eben damit zum Inhalte unsers eigenen Denkens, er ist uns zur eigenen, von aller Auctorität unabhängigen Einsicht geworden. Die Offenbarung ist in der Philosophie der Offenbarung nur Gegenstand, nicht Quelle oder Auctorität. Die positive Philosophie geht nicht von dem Begriffe Gott aus, um Gottes Existenz zu beweisen, sondern von dem Begriffe des unzweifelhaft Existirenden und beweist umgekehrt die Gottheit des unzweifelhaft Existirenden; sie geht nicht von der Potenz zum Sein, sondern vom Sein zum Wesen. Der Begriff des nothwendig Existirenden ist der hier unmittelbar gesetzte Begriff, er schließt alle Kritik aus. Die positive Philosophie geht zwar von dem aus, was schlechterdings außer der Vernunft, aber die Vernunft unterwirft sich diesem nur, um unmittelbar wieder in ihre Rechte zu treten. Weil die Vernunft ihre letzte Idee in der Erfahrung nicht nachweisen

kann, muß sie sich zu dem Sein wenden, das selbst außer und über der Erfahrung ist. Von einem bestimmten Gottesbegriff geht die positive Philosophie nicht aus, sondern das Sein, von dem sie ausgeht, wird erst näher bestimmt in seiner wahren göttlichen Wesenheit.

§. 38.

Kritik Schelling's.

Die Schelling'sche Unterscheidung einer negativen und positiven Philosophie ist in ihrer Berechtigung anzuerkennen; in der That gelangt die Philosophie, wenn sie von dem in der Vernunft selbst gegebenen Inhalte ausgeht und von hier aus das Sein entwickelt, nicht zu der Gewißheit, daß die Dinge also existiren, wie sie in ihrem Denken sind, sondern sie bleibt stets im Subjectivismus und in der Ungewißheit hängen; sie sucht immerfort eine Brücke vom Denken zum Sein, aber sie kommt zum Sein nur durch ein salto mortale. Weil sie aber das Sein nicht als solches voraussetzt, sondern erst aus sich heraus entwickelt, kann sie auch — und hier stehen wir im Widerspruch mit Schelling — nicht zum vollen und wahren Begriffe dieses Seins gelangen; wenn sie das könnte, wäre eben eine positive Philosophie nicht nothwendig, sondern dieselbe erschiene nur als ein neues Spiel des Gedankens. Die negative Philosophie begreift nicht das Wirkliche wahrhaft, sowenig als die Wirklichkeit, weil sie nicht ein wahrer Proceß ist, sondern ein bloß logischer Proceß; wird auch der unmittelbare Inhalt der Vernunft durch die Ausscheidung des Zufälligen geläutert und dem subjectiven Denken gewisser, so ist doch dieser Inhalt nichts absolut Gewisses, Bleibendes; denn es ist immer nur der negative Begriff des Seins, zu dem das negative Denken gelangt, immer nicht die volle, die ganze Wirklichkeit; die Gedanken sind höchstens blasse Abbilder des wirklichen Seins, wie es sich in dem subjectiven Geiste spiegelt. Die negative Philosophie gelangt nicht dazu, wie das Sein wirklich ist, sondern wie es nicht sein darf, wenn es das absolute sein soll, höchstens zu Muthmaßungen, wie es sein mag, wenn es dem vernünftigen Denken entsprechen soll. Dieser eigenthümliche

Charakter der negativen Philosophie weist schon darauf hin, daß ein anderer Weg zu betreten ist, wenn man die Wahrheit und Wirklichkeit selbst finden will; die negative Philosophie hat aber ein Recht der Existenz, weil die Kritik auch vom Standpunkte der Voraussetzungslosigkeit nothwendig ist für die Gewinnung einer wahren positiven Philosophie. Damit aber, daß Schelling der negativen Philosophie die Erkenntniß des Was, des Begriffs, der positiven die Erkenntniß des Seins, des Wirklichen, des Daß zuweist, ist die Unterscheidung dieser beiden Formen der Philosophie noch nicht hinreichend begründet; die Nothwendigkeit dieser Unterscheidung ist aus dem subjectiven Denken selbst abzuleiten. Diese doppelte Form des Denkens, des negativen und positiven, ist oben von uns begründet und bestimmt worden, hier tritt die Philosophie Baader's ergänzend ein. Aus der Natur des negativen und positiven Denkens folgt mit Nothwendigkeit die Unterscheidung einer negativen und positiven Philosophie; diese ist nun nicht mehr Willkür; hieraus auch wird die Beschaffenheit der bestimmten Philosophie erklärt.

Treten wir nun an die nähere Bestimmung der positiven Philosophie bei Schelling selbst heran, so ist besonders ihr Verhältniß zur Erfahrung, vorzüglich auch zur Religion und Offenbarung, sowie zu dem Empirismus und Theosophismus in Betracht zu ziehen. Nach Schelling geht die positive Philosophie nicht von irgend einem in der Erfahrung vorhandenen Sein aus, sondern von dem, was außer und über allem Denken ist, also von dem schlechthin transscendenten Sein, von dem absoluten Prius, das in das Sein übergeht in Folge einer freien That, die ein nur a posteriori Erkennbares ist, sie geht nicht von der Erfahrung aus, sondern der Erfahrung zu und beweist so a posteriori, daß ihr Prius Gott d. i. das Ueberseiende sei, sie leitet nur vom Prius das in der Erfahrung Vorkommende als das Wirkliche ab und zeigt eben an der Erfahrung, daß wir das Prius, wie wir es denken, denken können; die Wissenschaft ist der immer fortgehende, sich mit jedem Schritt verstärkende Erweis des wirklich existirenden Gottes. Wir haben hier nur zu fragen: Wie kommt aber der Denkende zu dem Begriffe dieses transscendenten Seins, des

absoluten Prius? Es erscheint dasselbe nur als eine nothwendige Voraussetzung, nothwendig insofern, als man nur durch sie zur vollen Erkenntniß des Seins gelangen kann; während das negative Denken seine Voraussetzung wenigstens zu begründen sucht, wird diese Begründung hier verschmäht und erst in der Erfahrung, in der Wissenschaft selbst gegeben. Trotz allen Scheines wird von Schelling die Idee des persönlichen Gottes als zur Begründung der positiven Philosophie nothwendig vorausgesetzt; ja, in gewissem Sinne schon die Idee des dreieinigen Gottes, woher stammt aber diese Idee? Doch nur aus der Offenbarung. Schelling ist daher nicht in seinem vollen Rechte, wenn er behauptet, daß die Offenbarung nicht Quelle und Ausgangspunkt der positiven Philosophie sei und dadurch toto coelo von der sogenannten christlichen Philosophie verschieden sei. Wenn Schelling auch den Schein annimmt, als setze er diese Offenbarung nicht voraus, so ruht sie doch in seinem Denken als Princip, wenigstens ist sein Gottesbegriff, den er voraussetzt, dieser Offenbarung entlehnt und mehr kann man auch von einer positiven Philosophie gewiß nicht fordern, als daß sie, auf dem Grunde der göttlichen Offenbarung ruhend, zunächst einen bestimmten Gottesbegriff zu gewinnen sucht und von ihm das Sein auf der Unterlage der gesammten Erfahrung herleitet und im weitern Verlaufe der wissenschaftlichen Entwicklung den übrigen positiven Inhalt der Offenbarung in der Verbindung mit Natur und Geschichte begründet. Wir müssen daher der Offenbarung einen weitern und offenbarern Einfluß auf die positive Philosophie einräumen. Der Inhalt der Offenbarung soll allerdings durch die positive Philosophie zum Inhalte unsers eigenen Denkens werden, er soll auch nicht bloß auf Auctorität angenommen, sondern allseitig begründet werden, aber doch darf man die Offenbarung nicht bloß zum Gegenstande annehmen, sondern sie muß in gewissem Sinne auch zur Quelle der positiven Wissenschaft werden. Das ist sie auch bei Schelling trotz aller Proteste. Den Gegensatz der positiven Philosophie gegen den Empirismus, wie gegen den Theosophismus erkennen auch wir an, wie ihn Schelling bestimmt, aber ihr Werth und ihre Bedeutung ist doch zu wenig zur Anerkennung gekommen, zuletzt wird Schelling wohl nur

so scharf, weil sein Standpunkt ein nahverwandter ist und er doch nicht mit diesen Richtungen zusammengeworfen werden möchte.

§. 39.

Die Theosophie Franz von Baader's.

In seinen „Vorlesungen über religiöse Philosophie“ Bd. 1. S. 109 ff. läßt uns Franz von Baader seinen philosophischen Standpunkt im Unterschiede von andern philosophischen Systemen am deutlichsten erkennen. Er geht von dem Satze aus, daß die Philosophie ursprünglich religiösen Sinn und religiöse Bedeutung gehabt habe. Schon in dem Worte: Philosophie d. i. Liebe zur Weisheit findet er die Anerkennung der objectiven Existenz einer (bereits fertigen) Weisheit (d. i. eines Weisen und Weisenden), sowie der Nothwendigkeit der Subjection des Menschen unter eine solche Weisheit und des Sichweisenlassens von ihr. „Wer, sagt er, eine Weisheit (Vernunft) auf solche Weise von sich unterscheidend anerkennt, der weiß auch, daß er diese Vernunft nicht ist, ja, daß er dieselbe als eigenthümlich nicht hat, sondern daß er, bestimmten Gesetzen folgend oder nicht folgend, ihrer theilhaftig ist d. i. vernünftig oder nicht“. Wie der Mensch nichts schlechthin hervorbringen, sondern nur schon Vorhandenes fortsetzen kann, so ist auch sein Denken Nachdenken, sein Thun Auswirken der Gabe, die er nur in Unterwerfung unter den Geber, diesen also anerkennend, erkenntlich, empfängt. Daher ist ihm wahre Philosophie religiöse Philosophie, und irreligiöse Philosophie unwahre, falsche, lügenhafte. Die erstere ist die Philosophie der Demuth und der Erhabenheit, die letztere des Stolzes und der Niedertracht. Ist auch das Denken Nachdenken des göttlichen Denkens, so schließt dieses doch das Selbstdenken nicht aus, sie schließt nur aus das selbstische oder selbstsüchtige, ichvergötternde Denken. Sich selbst kann das Denken nicht erleuchten, aber es strebt des göttlichen Sehens und Schauens theilhaftig zu werden. Das Erkenntnißvermögen bedarf einer äußern Regel. Ursprünglich war diese die Tradition; da jedoch die Völker — Phöniker, Aegypter — diese bereits entstellt empfingen, so entstand die

Philosophie aus dem Bedürfniß, diese unlautere Tradition zu läutern, aber bald gerieth die Philosophie in diese Verirrung, daß sie, statt in der Tradition das Wahre vom Falschen zu scheiden, sich von aller Tradition lossagte und daraus entstand die irreligiöse Philosophie. Die freie Entwicklung der Intelligenz wurde dadurch gehemmt und gestört, indem sie nun nicht zum Verständniß jener Tradition als Centraldoctrin gelangte, sondern in dieser Revolution fortschritt.

Wirkte jene Abirrung der Philosophie auf ihren Gang selbst störend ein, so machte sich diese Rückwirkung besonders geltend seit ihrer zweiten entschiedenen Trennung von der religiösen Tradition, nämlich von der christlichen, beim Eingehen der scholastischen Philosophie (Reformation). In der Aufeinanderfolge sich einander widerlegender Systeme ist daher nicht, wie man behauptet, der natürliche Gang einer fortschreitenden (wachsthümlichen) Evolution zu erkennen, sondern durch die vollständige Trennung der Philosophie von der Religion und Tradition beim Sturze der Scholastik wird die irreligiöse Philosophie erst vollständig zur Herrschaft gebracht; er ist in den Variationen der Philosopheme sowenig, als in den mit diesen gleichen Schritt haltenden Variationen in dem kirchlichen Lehrbegriff der Reformation zu einer Formation gekommen. Durch die neuere Philosophie ist der Scandal in der feindlichen Entgegensetzung zwischen der Wissenschaft und der Religion nicht beseitigt.

Das irreligiöse Denken denkt ohne oder wider Gott, das religiöse Denken in und mit Gott. Dieselbe Wahrheit, welche sich im religiösen Denken, das sich ihr willig öffnet, befreit, erleuchtet, sie erweist, daß das irreligiöse Denken, das ihr widerstrebt, verfinstere und blende. Die erste That des denkenden Geistes ist deshalb die Subjection unter Gott, in dem er selbst sich schon gefaßt findet. Nur durch die lebendige Beziehung auf Gott überwältigt der denkende Geist die eigene Unvollkommenheit. Die religiöse Philosophie, den Fall des Menschen und die aus diesem sich ergebende Impotenz und Finsterniß seiner Intelligenz anerkennend, erkennt zugleich an, daß der Mensch die Function der Scheidung und Unterscheidung der Wahrheit und des Irrthums, in welchen Irrthum er als in

einem Erbirrthum verstrickt ist, durch bloßes Selbstthun und ohne die Hülfe einer befreienden, sein Urtheil oder Theilungsvermögen sichernden und leitenden höhern Action (die sich innerlich wie äußerlich ihm kundgibt) nicht auszuüben vermag. Nur die klare Anerkennung sowohl der Nothwendigkeit, als der Wirklichkeit einer solchen befreienden höhern Assistenz, sowohl in, als außer uns, gibt der Philosophie den Charakter einer wahrhaft religiösen oder christlichen d. h. einer auf den Begriff der Unfreiheit der sich selbst überlassenen Intelligenz und ihrer Gebundenheit an das Unwahre, somit der Nothwendigkeit und Wirklichkeit ihrer Befreiung begründeten Philosophie, einer Befreiung, welche indeß, wie jene in der Wahl es dem Menschen frei läßt, von derselben in der Function seines Erkennens Gebrauch zu machen oder nicht. Dem aufrichtigen zweifellosen Streben nach Wahrheit liegt aber entweder die Hoffnung (als beginnender Glaube) oder die Ueberzeugung von einer solchen bereits geschehenen oder begonnenen Menschwerdung der Wahrheit und ihrer Erkenntniß zum Grunde und mit dieser Ueberzeugung die Zuversicht, durch Anschließen und Theilhaftwerden dieser begonnenen Menschwerdung dieselbe in sich fortzusetzen, weil nur das Beruhen oder das Eingehen in den Freien befreit. Erst durch die Aufgabe der Selbstheit eröffnet sich dem Gemüthe die Wahrheit und ihre Erkenntniß; das religiöse Denken bedarf der Begründung, der Leitung und Bekräftigung oder Vollendung durch Gott. Wir finden uns beständig in der Mitte von bereits fertigen Gedanken, die wir nicht selbst erzeugt haben und sind sowohl den bösen, destructiven, als den guten, productiven Gedanken preisgegeben und haben nur noch das Vermögen der freien Wahl oder Auswahl unter diesen sich uns darbietenden Gedanken; der Geist kann sich diesen Gedanken freiwollend öffnen oder verschließen und kann durch Beharrlichkeit endlich frei geworden zum Besitze und Genusse dieser freien Gemeinschaft wieder durchdringen. Das Anerkennen des Erkanntseins vom Höheren ist der elastische Punkt, von dem alles übrige Erkennen ausgeht und in dem es zündet. Der Unglaube selbst als Fähigkeit soll im Erkenntnißvermögen durch die Wissenschaft getilgt werden.

§. 40.

Kritik Baader's.

So sehr man auch Ursache hat, den Tiefsinn und die relative Wahrheit der Baader'schen Speculation, sowie ihre edle Intention, den Scandal des Gegensatzes von Wissenschaft und Religion aufzuheben, anzuerkennen, so ist es doch merkwürdig, daß man bisher noch so wenig auf den fast durchweg katholischen Charakter und den scharfen Gegensatz dieser Philosophie gegen die Reformation geachtet hat. Hat man in der katholischen Kirche die volle Katholicität dieser Philosophie auch nicht anerkennen wollen und dringt auch wider den Willen Baader's die evangelische Wahrheit immer wieder durch, ja, hat dieser Theosoph seine tiefste Weisheit wiederum dem großen evangelischen Theosophen Jak. Böhme entlehnt, so wird doch damit jene Thatsache nicht beseitigt; es ist schon ein schlimmes Zeichen für eine Philosophie, ein Beweis für ihre Unklarheit und Ungeschichtlichkeit, wenn sie von ihrem Standpunkte aus, der doch nicht der der cathedra Petri sein kann oder darf, wo sie überhaupt Philosophie sein will, nicht einmal einer solchen That Gottes in der Geschichte, wie die Reformation sie bleibt, gerecht zu werden vermag und ihr alles Unheil aufbürdet, sie zur Quelle aller Uebel macht, während doch Thatsache ist, daß diese Uebel schon vorher da waren. Wir müssen hier auf die Unterscheidung einer religiösen und irreligiösen Philosophie bei Baader zurückgehen. Philosophie ist ihm die Anerkennung der objectiven Existenz einer bereits fertigen Weisheit. Wenn nun Baader diese Weisheit als zunächst in Gott ruhend und sich sodann offenbarend verstünde und bloß aus der Anerkennung oder Nichtanerkennung des den Philosophen weisenden Gottes den Unterschied der religiösen und irreligiösen Philosophie herleitete, so würde sich dagegen Nichts einwenden lassen; aber diese Weisheit ist ihm wirklich schon eine fertige; denn, sagt er, das Erkenntnißvermögen bedarf einer äußern Regel und diese war ursprünglich die Tradition; die Philosophie selbst aber ist ihm erst aus dem Bedürfnisse entstanden, die unlauter gewordene Tradition zu reinigen, dann aber sagt sie sich von aller Tradition los, woraus die irreligiöse Philosophie entsteht.

Religiöse Philosophie ist daher Baader nur diejenige Philosophie, die danach strebt, das Wahre vom Falschen in der Tradition zu sondern, irreligiöse dagegen diejenige, welche, sich von der Tradition lossagend, auf eigenem Wege die Wahrheit sucht. Tradition ist aber ein ganz und gar unklarer, katholischer Begriff; hat sich die katholische Kirche schon in Widersprüche verwickelt bei der Feststellung dessen, was katholische Tradition ist, so ist eine sog. Tradition in der heidnischen Welt pure, unbestimmte und darum haltlose Voraussetzung; es ist durch diese Unterscheidung rein unmöglich gemacht, der heidnischen und besonders auch der irreligiösen Philosophie in der christlichen Welt gerecht zu werden; denn die heidnische Philosophie hatte gerade die Aufgabe, über die Nichtigkeit der heidnischen Religion, die doch zunächst die Tradition der heidnischen Welt war, hinwegzuweisen. Bei dieser Begriffsbestimmung der religiösen und irreligiösen Philosophie ist aber die Bezeichnung nicht die richtige; Baader hätte sie traditionelle oder katholische und traditionslose oder widerkatholische nennen mögen; denn den religiösen Charakter kann man nicht jeder sog. irreligiösen Philosophie absprechen. Ist freilich die Reformation die entschiedene Trennung von der religiösen Tradition, so kann man ein anderes Urtheil nicht erwarten, der Begriff des Ketzerischen ist hier sogar in die Philosophie übertragen. Das ist kein Standpunkt, eines Philosophen würdig.

Dennoch liegen in der Baader'schen Speculation so viele positive Momente, daß wir sie nicht schlechthin verwerfen können. Wahrheit in diesen Sätzen ist, daß die Philosophie einen verschiedenen Charakter gewinnt, je nachdem sie sich auf das religiöse Princip stützt, oder ihm widerstrebt; verkehrt ist nur diese scharfe Bestimmung des religiösen Princips durch den Traditionsbegriff. Es gibt ein Denken in und mit Gott und ein Denken ohne und wider Gott, aber unbewußt waltet doch auch in dieser letzten Form des Denkens noch das religiöse Princip. Anzuerkennen ist auch dies, daß die wahre Philosophie sich nicht in Gegensatz stellen wird zur christlichen Wahrheit, aber darum ist von der Philosophie als freier Wissenschaft nicht zu fordern, daß sie diese christliche Wahrheit ganz und gar voraussetzen müsse; sie kann immerhin einen religiösen, ja, christlichen

Charakter bewahren, wenn sie nur der christlichen Wahrheit nicht widerstrebt, sondern ihr in ihrem Verlaufe entgegengeht; will man die ganze neuere Philosophie irreligiös nennen, so thut man ihr das schwerste Unrecht.

Tiefsinnig, aber dennoch einseitig, von falschen katholischen Vorstellungen beherrscht, ist auch die Darstellung des Denkprocesses in der religiösen Philosophie bei Baader. Das religiöse Denken soll zwar seine Impotenz und Finsterniß, seinen Irrthum als einen Erbirrthum anerkennen, sowie auch dies, daß sie von dieser Verkehrtheit nur frei werden kann nicht durch Selbstthun, sondern durch die Hülfe einer befreienden, das Urtheil sichernden höhern Action, durch eine besondere höhere Assistenz; das religiöse Denken wurzelt in der Aufgabe der Selbstheit, aber doch sollen wir noch das Vermögen der freien Wahl oder Auswahl unter den sich darbietenden Begriffen haben, der Geist soll sich noch diesen Gedanken frei wirkend öffnen oder verschließen können und durch Beharrlichkeit zum Besitze der Wahrheit gelangen. Diese Lehre ist wiederum katholisch, sie hebt das, was sie voraussetzt, die Impotenz des Geistes zur Wahrheitserkenntniß wieder auf, indem sie dem Geiste den freien Willen zuspricht. Die göttliche Assistenz ist nicht der Anfang für die Befreiung des Denkens; das wahre religiöse Denken beruht auf einer totalen Wiedergeburt des innern Menschen.

Erstes Capitel.

Die Vorbereitung der philosophischen Wissenschaft.

§. 41.

Die Einzelwissenschaften.

Ist die Wahrheit das Ziel des erkennenden Geistes, so kann doch diese Wahrheit in ihrer Unendlichkeit zunächst nicht vom Denken erfaßt und umfaßt werden, sondern, nachdem auf Grund der religiösen Entwicklung der Geist zu einem gewissen Bewußtsein seiner selbst gelangt und dadurch fähig geworden ist, sich selbst von der Außenwelt zu unterscheiden, tritt er an die Einzelobjecte heran, um an ihnen zunächst das Auge zu

schärfen, sodann aber um sie in ihrem Wesen und in ihrer Beziehung zum großen Ganzen zu erforschen. So unscheinbar die Anfänge der Wissenschaften zu sein pflegen, so ist doch in diesen unscheinbaren Anfängen nicht bloß die Grundlage der Wissenschaften selbst, sondern auch der Philosophie gegeben; denn eine Philosophie ohne vorausgehende exacte Wissenschaft würde sich nur im Ungewissen, in Träumen und Ahnungen bewegen, sie würde nie universale und absolute Wissenschaft werden können, sondern bloße tiefere Entfaltung der Religion bleiben; diese selbst aber würde, wenn nicht die exacte Wissenschaft hinzuträte, nicht zur vollen Klarheit und Gewißheit erhoben werden. Die exacten Wissenschaften sind als die reale Unterlage sowohl der negativen, als positiven Philosophie anzusehen und daher in Betrachtung zu ziehen, ehe wir weiter in die Darstellung des philosophischen Wahrheitsideales eingehen können. Daß diese Wissenschaften sodann wieder in besondere Abhängigkeit von der Philosophie gerathen, kann den Gang unserer Betrachtung nicht verändern, da wir die Einzelwissenschaften vom Standpunkte der Religion aus in das Auge zu fassen haben.

Sehen wir zunächst auf das Verhältniß der wissenschaftlichen Forschung zum religiösen Geiste, so ist dieses im Grunde nicht anders geartet, als das Verhältniß des philosophischen Denkens zur Religiosität. Auch das wissenschaftliche Denken, sofern es sich zunächst auf die Einzelobjecte oder die einzelnen Gebiete des Seins richtet, hat seinen Grundfactor im religiösen Leben; es sucht nichts Anderes als die Erkenntniß der Wahrheit und, da die Wahrheit in Gott centrirt, die Erkenntniß Gottes, insofern diese Wahrheit sich im Kleinsten offenbart, so daß auch die wissenschaftliche Forschung ihren Lebenspuls hat in dem unserer Seele einwohnenden Zuge nach dem Ewigen, nach Gott, den sie nur zunächst in der Erkenntniß zu erfassen strebt; aber diese wissenschaftliche Arbeit kann auch nur gelöst werden von einem religiösen Sinne, der hier allerdings zunächst ein Sinn und Interesse, eine Begeisterung für die Wahrheit ist. Wir fordern von dem Wissenschaftsmanne eine wissenschaftliche Gewissenhaftigkeit, die ihn dazu antreibt, nur für die Wahrheit das Auge zu öffnen und mit Bewußtsein diese

Wahrheit, soweit sie sich ihm offenbart, nicht zu fälschen, nicht abzulassen im Eifer und in der ernsten Arbeit, bis das Ziel errungen. So wird auch der unscheinbarste Dienst in der Wissenschaft ein heiliges Werk, ein Dienst im Reiche Gottes und eine Förderung desselben, mag es auch zunächst oft durch die augenblicklichen Resultate der Forschung Gefahr und Schaden zu erleiden scheinen; das Reich Gottes wäre kein Reich Gottes, wenn es nicht bloß nicht alle Wahrheit zu ertragen, sondern sogar die Wahrheit, die ihm unlieb scheinen könnte, zu hindern suchen sollte. Es ist ein schlimmes Zeichen, wenn die Zionswächter sogleich in die Lärmposaune stoßen, wo ihnen Gefahr zu nahen scheint. Wo man mit ernstem Sinne die Wahrheit sucht, gibt es für das Reich Gottes keine Gefahr; hat die Kirche auch ein Recht, vor verkehrten Wegen zu warnen, so kann sie doch auch ruhig die Wissenschaft gewähren lassen; denn wo die Kirche nur den Sinn für die Wahrheit d. i. den Glauben pflegt, muß die Lüge durch die Wissenschaft stets selbst überwunden werden.

Richten wir nun die Betrachtung darauf, wie sich das Wahrheitsideal in den besondern Wissenschaften darstelle, so ist dies selbstverständlich, daß die besondern Wissenschaften dies Wahrheitsideal nur in den besondern Gebieten des Seins, die sie durchforscht, enthüllen können. Im Allgemeinen kann hier der besondern Wissenschaft nur die Aufgabe gestellt werden, nicht an den äußern Erscheinungen haften zu bleiben, sondern theils den innern Zusammenhang derselben, theils auch ihre Beziehung zum Universum und im letzten Grunde zu Gott, dem Schöpfer und Ordner aller Dinge, zu zeigen; in jeder Hinsicht aber hat hier die Wissenschaft besondere Gefahren zu vermeiden; sofern sie am Aeußeren haften bleibt, wird ihr zuletzt nicht bloß alles ideale Leben verloren gehen und sie in einen rohen Empirismus und Materialismus versinken — auch davor kann nur ein tiefer religiöser Sinn bewahren —, sondern sie wird sich auch unfähig machen, ihre Aufgabe zu lösen; sie wird nur auf das achten, was sie mit Händen tasten und mit den Augen sehen kann und nicht in das Wirken der Kräfte und ihre Gesetze selbst einzudringen vermögen. Wenn aber die Einzelwissenschaft den Versuch macht, von ihrem beschränkten

Gebiete aus, ohne jede andere Voraussetzung, ja, auch ohne tiefern religiösen Zug, das Verhältniß dieser kleinen Gebiete zum Universum oder zu Gott aufzudecken, so wird ihr leicht der tiefere Blick in diese verborgene Welt abgehen und sie auch nicht im Stande sein, mag sie ihre gesetzten Grenzen noch so sehr erweitern, zur Wahrheit selbst hindurchzudringen. Es hängt bei den Schlußfolgerungen, welche die Einzelwissenschaft betreffs der göttlichen Bezüge macht, immer das Meiste von der Voraussetzung ab, von der sie ausgeht; wenn sie nicht sehen will, braucht sie nicht zu sehen, die Wissenschaft an sich kann nicht vor Blindheit in göttlichen Dingen bewahren. Das rechte Verfahren wird darin bestehen, daß der Forscher mit ernstem religiösen Sinne die Resultate, die er sich im gewissenhaften Streben nach Wahrheit gefunden zu haben bewußt ist, in diesen begrenzten Gebieten in Beziehung setzt zu den Thatsachen der Offenbarung. Zu dem Ende ist es für die Wissenschaftsmänner ein gleich nothwendiges Erforderniß, daß sie in ihrem Innern die Flamme des Glaubens nicht erlöschen und im Cultus der Wissenschaft den Cultus der Gottheit nicht aufgehen lassen, sondern daß auch sie das höchste Geistesleben, welches das religiöse ist und bleibt, in sich nähren und hegen. Das erst wird sie für die wissenschaftliche Arbeit wahrhaft tüchtig machen, ihnen nicht bloß Muth, Fleiß nnd Ausdauer, sondern die höhere Weihe, ein ideales Wesen verleihen. Wir sind weit entfernt, besonders den exacten Wissenschaften schon religiöse Voraussetzungen vor aller Forschung aufdringen zu wollen; auch sie können den Blick für die Wahrheit trüben, aber das dürfen wir fordern, daß sie nicht in toller Verblendung Indifferentismus oder die Irreligiosität als die einzig wahre Voraussetzung einer freien Forschung geltend machen. Es ist gar nicht möglich für die Einzelwissenschaft, das Wahrheitsideal in seiner Totalität zu finden und zu erkennen; alle derartigen Versuche beruhen auf einer Anmaßung; denn die Einzelwissenschaft greift dadurch nicht allein in die Rechte der Religion, sondern der Philosophie ein.

Haben wir auch nicht die Absicht, der Darstellung des Wahrheitsideales in den einzelnen Wissenschaften hier weiter nachzugehen, so müssen wir doch wenigstens das Verhältniß

der Religion zu den Hauptkreisen der Wissenschaft darlegen. Wir betrachten hier, um einen leichten Ueberblick zu gewinnen, das Sein nach seinen Hauptkreisen, sofern es in der Wissenschaft zur Darstellung kommt. Wir unterscheiden den Kreis des Naturseins und deren wissenschaftliche Erkenntniß — die Naturwissenschaft, den Kreis des geistigen Lebens — die Geisteswissenschaft und endlich den Kreis des geschichtlichen Lebens oder die Geschichtswissenschaft in ihrer Beziehung zur Religion.

§. 42.

Die Naturwissenschaft.

Die Naturwissenschaft hat zum Erkenntnißgegenstande das durch Raum und Zeit begrenzte unbewußte Sein. Dieses stellt sich zunächst unserer sinnlichen Wahrnehmung dar und wird durch die Sinne dem erkennenden Geiste vermittelt. Indem der Geist die Natur und ihre Erscheinungen aufmerksam beobachtet, sucht er das Wahrgenommene zum klaren Bewußtsein zu bringen, zu ordnen und zu vergleichen; diese Vergleichungen combinirend strebt er darnach, gewisse Folgerungen, die sich auf das sinnliche und natürliche Leben beziehen, abzuleiten. Daß die Naturwissenschaft auf der sinnlichen Wahrnehmung ruht und der Schärfe und Sorgfalt dieser ihre Sicherheit verdankt, unterliegt keinem Zweifel, aber es ist verkehrt, wenn man, diese sinnliche Wahrnehmung überschätzend, nur von ihr allein alle gewisse Erkenntniß ableiten will. Sobald die Naturwissenschaft diesen Standpunkt einnimmt, stellt sie sich nicht bloß in Widerspruch gegen die Religion, sondern auch gegen alle gesunde Philosophie, sie versteht sich selbst nicht; denn die größten Entdeckungen haben zwar die sinnliche Wahrnehmung zur Grundlage, aber die Thatsache der Entdeckung, die glückliche Combination und Schlußfolgerung ist nicht ein Werk der Wahrnehmung, sondern des Genius, also des schöpferischen Geistes. Die Entdeckung ist zunächst nur Ahnung des Genius, die durch irgend welche Wahrnehmungen hervorgerufen wird, sie wird bestätigt durch die Beobachtung, durch das Experiment; die Entdeckung selbst haben aber die Sinne nicht gemacht, son-

dern der in die Tiefen dringende Geist des Forschers, welcher hier in eine unmittelbare Beziehung zu Gott gesetzt ist; denn große Entdeckungen sind nur zu erklären aus der Mitwirkung Gottes; daher auch diejenigen Naturforscher, welche große Entdeckungen machten, sich fast immer durch einen tiefen religiösen Sinn auszeichneten, weil sie die Nähe Gottes unmittelbar erfahren hatten.

Dies führt uns auf die Unterscheidung einer doppelten Betrachtungsweise der Natur und auf das verschiedene Verhältniß, welches die Naturwissenschaft zur Religion einnehmen kann, die realistische und die teleologische.

Die realistische Betrachtungsweise faßt zunächst nur die Erscheinungen in das Auge. Die Naturgegenstände, die sich dem Sinne darbieten, werden nach ihren verschiedenen Seiten beobachtet, ihre Veränderungen, wie sie zu verschiedenen Zeiten, in besondern Stadien der Entwicklung erkannt werden, die Veränderungen des Orts, der Form, der Farbe u. A. werden festgestellt und auf diesem Wege ein möglichst allseitiges Bild derselben entworfen; an den einzelnen Objecten werden auch wohl schon besondere Kräfte und die Gesetze ihrer Thätigkeit beobachtet, sodann die gleichartigen Gegenstände in Beziehung zu einander gesetzt, nach bestimmten Gründen in besondere Gebiete abgetheilt, so daß ein besonderes Wissensgebiet entsteht, das für sich eine einzelne Wissenschaft zu bilden geeignet ist. So bilden sich die besondern Wissenschaften im großen Organismus der Naturwissenschaft. Man schreitet noch weiter von diesem Standpunkte der Betrachtung aus; man sucht beschreibend ein lebendiges Bild der Natur zu entwerfen, nicht mehr zunächst der einzelnen Naturobjecte, sondern der großen Naturkreise im Zusammenhange des Kosmos; man setzt auch innerlich diese Naturgebiete in nähere Beziehung, vergleicht die hier und dort wirkenden Kräfte, findet ihre Gleichartigkeit, sowie die Herrschaft der nämlichen Gesetze; die Naturwissenschaft wird ein organisches Ganzes, ein lebensvolles Abbild der Natur. Diese realistische Betrachtungsweise der Natur hat, wenn sie nicht ihre, von ihr selbst gesetzten Schranken durchbricht, keine eigentliche Veranlassung, sich in eine bestimmte Beziehung zu Gott und somit auch nicht zur Religion zu setzen; sie findet

ein Genüge in der Erkenntniß der Erscheinungen; will sie auf den Urgrund dieser Erscheinungen dennoch dringen, so muß sie ihren Standpunkt verlassen; will sie von ihren Erfahrungen aus Schlüsse und Folgerungen auf die übersinnliche Welt, auf Gott ziehen, so ist dies zwar ein Zeichen des von dieser Naturbetrachtung nicht gestillten religiösen Bedürfnisses, aber trotzdem eine Abweichung von ihrer Voraussetzung. Diese ist die sinnliche Wahrnehmung, die aber nie im Stande sein wird auch das Uebersinnliche zu finden; daher der Materialismus für diese Betrachtung ganz naturgemäß ist, aber die Naturwissenschaft verläßt auch hier den ihr gewissen Grund und geht nur in das Reich der Vermuthungen über.

Wäre aber nun wirklich diese Naturbetrachtung außer aller Verbindung mit der Religion? Wir müssen dieses entschieden verneinen. Welches ist denn der Trieb, welcher den Naturforscher zu seiner oft so mühsamen und schweren Arbeit antreibt? Wäre es nur das Verlangen, das Einzelding zu erkennen? darüber strebt der Geist ja immer hinaus, er sucht das Allgemeine. Wäre es bloß die äußere Erscheinung? er geht ja auch über diese hinaus, er steigt hinab in die Werkstätte der geheimnißvoll waltenden Kräfte und erforscht die Gesetze ihrer Wirkung. Ist das Allgemeine, bei dem er stehen bleibt, auch nur die Natur, die sichtbare Welt, so hat er in sich doch immer auch das Verlangen, Blicke in die unsichtbare, verborgene Welt, in das Uebersinnliche, das Göttliche zu thun, von den Kräften zur Urkraft, die Alles treibt und bewegt, emporzusteigen; ist dieser Trieb nicht ein religiöser? Wäre auch der Standpunkt des Forschers ein noch so voraussetzungsloser, ist dennoch nicht auch seine Naturerkenntniß abhängig nicht nur von seiner subjectiven Religiosität, sondern von dem Culturstande, ja, von dem religiösen Leben seiner Zeit? Das Heidenthum hat ja fast gar keine wahre Naturwissenschaft; erst das Christenthum hat uns dieselbe gebracht, indem es Gott und Natur unterscheiden lehrte und dem menschlichen Geiste die Freiheit von der blinden Naturmacht gab. Die großen Fortschritte der Naturwissenschaft in neuerer Zeit sind zunächst eine Frucht der Reformation, also wiederum einer religiösen Bewegung; wo das religiöse Leben erstirbt, hat auch die Na-

turwissenschaft ein sicheres Ende zu erwarten, sie verliert das geistige Band, welches sie zusammen hält. Beweist dieses nicht, daß auch diese Wissenschaft in bedeutsamer Abhängigkeit steht vom religiösen Geiste?

Diese Abhängigkeit macht sich aber auch im Besondern geltend, wenn man die Naturwissenschaft nach ihrem Interesse und letzten Ziele betrachtet. Das Interesse, das der Mensch an der Natur und ihrer Betrachtung hat, ist im Grunde schon ein religiöses; denn er fühlt in der Natur eine höhere Macht, von der er abhängig ist, eine Macht, die er erkennen muß kraft eines der Seele einwohnenden Verlangens, eine Macht, welcher gegenüber er ein Verhältniß der Abhängigkeit oder Freiheit gewinnen muß auf dem Wege der Erkenntniß und der Abwägung der eigenen Kraft. In der bloßen Erkenntniß der Natur findet aber der Geist nicht Genüge, sondern da der Mensch ein Glied des Weltganzen und von diesem abhängig ist, so hat er in sich den Drang, durch die Erkenntniß der Natur Herr ihrer Mittel und Kräfte, ihrer Schätze zu werden und dieselben in den Dienst seines Willens zu stellen. Das, was der Naturwissenschaft in neuester Zeit eine so hohe Bedeutung verliehen, ist nicht zunächst die reichere und vielseitigere Erkenntniß der Natur, sondern es sind die großartigen Fortschritte, welche der Mensch in Beherrschung und Ausbeutung der Natur gemacht hat. Diese Siege sind nicht Siege des Egoismus, diese Arbeiten geschehen im Dienste der Menschheit, des Reiches Gottes, so daß auch hier sich ein höheres Interesse geltend macht, als es den Anschein hat. Handelt es sich zunächst auch nur um die Production materieller Güter, so kann doch die Menschheit im Besitze und Genusse dieser Güter nicht das letzte Ziel finden, sondern in diesen nur die Bewährung der eigenen Freiheit und Würde, vor Allem aber die nothwendige Unterlage für die Förderung der höchsten geistigen und sittlichen Interessen, des Reiches Gottes selbst. So steht auch um dieses praktischen Interesses und Zieles willen die Naturwissenschaft in engem Verbande mit der Religion und dem Reiche Gottes; in der lebendigen Beziehung zu diesen höchsten Mächten des Lebens liegt nur die Gewähr des rechten Gebrau-

ches, sowie der Schutz gegen allen Mißbrauch der Güter, welche die Naturwissenschaft der Menschheit zu schaffen strebt.

Hiermit weist aber die bloß realistische Betrachtungsweise der Natur über sich selbst hinaus, sie geht immer schon über ihre Grenzen hinweg, sobald sie höhere Interessen und höhere Ziele verfolgt. Diesem dient unmittelbar die andere Betrachtungsweise der Natur, die wir als die idealistische, teleologische bezeichnen möchten. Zunächst verstehen wir unter idealistischer Naturbetrachtung nicht diejenige, welche, sich über die exacte Forschung hinwegsetzend, bloß den Eingebungen des Geistes folgt, sondern wir nennen sie idealistische insofern, als sie immerdar auf dem Grunde der eingehendsten Detailkenntniß in der Natur im Einzelnen wie im großen Ganzen die Ideen sucht, welche die Natur beseelen und erfüllen; sie drängt nicht mit Gewalt den idealen und somit religiösen Zug des Geistes, der sich nicht mit der bloßen Erkenntniß der Aeußerlichkeit begnügen kann, zurück, sondern läßt diesem sein Recht, nur nicht soweit, daß er die erforschten Thatsachen um der vorausgesetzten Idee willen verrücken darf. Diese Idee ist die Idee des Lebens, das sich aus dem ewigen Urquell des göttlichen Lebens ergießend das ganze All durchströmt und durch die verschiedenen Naturgebiete hindurch immer neue und höhere Formen gewinnt, immerdar getragen und geleitet durch die göttliche Lebensmacht, die unter der Regel des Naturgesetzes die göttliche Freiheit birgt oder den ewigen Weltzweck in der sich durch das Weltganze enthüllenden göttlichen Weisheit und Liebe. Indem die teleologische Naturforschung den bewußten und freischaffenden Gott als den Herrn der Natur voraussetzt, kann sie nicht anders als in diesem Lebensprocesse das Princip und Ziel (*τὸ τέλος*) desselben in das Auge fassen als das wahrhaft Wissenswerthe, als das letzte Ziel aller Naturerkenntniß. So verbindet sich das teleologische Moment unmittelbar mit dem idealen oder ist in demselben eingeschlossen; der Zweck ist die Erfüllung der Idee. Wir verstehen aber diese Erforschung des göttlichen Zweckes nicht in dem verkehrten Sinne, daß man diesen außer Beziehung setzt zum Weltganzen, sondern der höchste Zweck ist der, welcher sich in der Continuität der ganzen Welt vollendet, wiewohl er auch an den Einzeldingen sich darstellt. Auf diesem Wege wird die

Naturforschung erst wahre Wissenschaft, eine Wissenschaft, die in der sichtbaren Welt nicht nur das Gleichniß der unsichtbaren, geistlichen Welt, welche in der sichtbaren Welt verborgen ist, erkennbar macht, sondern die den in der Natur verborgenen Gott und seine ewigen Gedanken der Weisheit und Güte zu enthüllen strebt. Um das zu können, muß allerdings die Naturwissenschaft die Idee Gottes, wie sie im Christenthume enthüllt ist, als Thatsache voraussetzen, sonst wird sie sich nur in neue Träumereien ergehen und sich selbst den Weg verlegen zu einer tieferen und bleibenden Erkenntniß Gottes in der Natur. Sie soll nicht Naturphilosophie sein, sondern eine Wissenschaft der Thatsachen, wie sie die wirkliche Naturforschung darbietet, in das Licht der göttlichen Offenbarung gestellt, sie darf aber weder die Offenbarung nach ihrem Belieben corrigiren, noch auch die wirkliche Naturerkenntniß mit der Offenbarung in gewaltsame oder gezwungene Uebereinstimmung bringen wollen; sie bewahrt ihre freie Stellung und kann auf diesem Wege der wahren Forschung und der Religion am besten dienen; denn es wäre Unverstand, wenn man die Naturwissenschaft auch an den Buchstaben der Schrift binden wollte. Der scharfe Gegensatz zwischen Glauben und Naturwissenschaft, wie er in unserer Zeit besonders hervorgetreten ist, hat seinen tieferen Grund in einer Verkennung der beiderseitigen Aufgaben und festbestimmten Grenzen. Die wahre Kraft der Naturwissenschaft ruht trotz all ihrer Feindschaft gegen den Glauben im Glauben, in der Religion.

§. 43.

Die Geistes- und Geschichtswissenschaft.

In den höhern Sphären des Lebens wird das Licht der göttlichen Ideen ersichtlicher als in den niedern nnd nur der Geist, der sich selbst des Lichtes beraubt, vermag das göttliche Leben auch hier nicht zu erkennen. Da die Geistes- und Geschichtswissenschaft das geistige Leben überhaupt zum Objecte haben in seiner Individualität und in seiner weltgeschichtlichen Entwicklung, so können wir beide Wissenschaftskreise gemeinsam betrachten. Es sind hier zwei Abwege, anf welche sich die

Wissenschaft verirren kann — die einseitig materialistische oder einseitig spiritualistische Auffassung des geistigen und geschichtlichen Lebens und nur diese einseitigen Richtungen, nicht die Wissenschaft selbst können in einen gewissen Widerspruch gegen die Religion treten und den engen Verband gerade dieser Wissenschaft mit der Religion lösen, die erstere Richtung, indem sie keine Ahnung hat von der Natur des geistigen Lebens und seinem Verhältnisse zu Gott und darum auch keinen Sinn für die Offenbarungen Gottes in der Menschenseele und in der Geschichte der Welt, weil alles dieses eben den Glauben, die eigene, innere Erfahrung voraussetzt; denn alles Geistige und Ewige kann auf einem andern Wege nicht ergriffen und erkannt werden, die letztere Richtung, indem sie den Naturgrund des geistigen und geschichtlichen Lebens übersieht und darum dieses Leben einseitig erfassend immer in der Gefahr schwebt, den Geist rein auf sich selbst zu stellen und wie aus dem Verbande mit der Natur so mit Gott zu reißen. Diesen Einseitigkeiten stellen wir die realistisch-teleologische Auffassung des geistigen und geschichtlichen Lebens gegenüber. Dieselbe hat den Unterschied des natürlichen und geistigen Lebens zur Voraussetzung und damit auch die Unterschiedenheit des Schöpfers und der Schöpfung, aber ebensosehr die innere Vereinigung, nicht Einheit beider Factoren; sie hat darum die engste Beziehung zur Religion, weil der Geist nur auf dem Wege der Religion seiner selbst und Gottes bewußt wird. Der Verlauf der Geistes- und Geschichtswissenschaft ist der thatsächliche Beweis dieser Voraussetzungen und in diesem Erweise erkennt sie ihre höchste Aufgabe und ihr letztes Ziel. Wie die Geisteswissenschaft gerade in der engen Verbindung des Geistes mit dem Leibe das tiefste Geheimniß und das größte Wunder des geistigen Lebens erkennt, so findet die Geschichtswissenschaft in der Verbindung des Culturlebens der Völker mit den natürlichen Verhältnissen, in der Lage, dem Clima, der Eigenthümlichkeit ihres Sitzes, in der eigenthümlichen Reihenfolge, in welcher die Völker auf den Schauplatz der Geschichte treten, in den verschiedenen Epochen der Geschichte, ihren Ursachen und Wirkungen, in dem Leben und der besondern Bedeutung der Heroen der Welt- und Culturgeschichte, in dem Gesammtverlaufe

der Geschichte der Menschheit wie in dem Entwicklungsgange des einzelnen Menschen die sichtbaren Spuren des lebendigen Gottes, der in der wunderbaren Verkettung von Nothwendigkeit und Freiheit, Naturgesetz und sittlicher Weltordnung, von Natur und Geist nur die Alles ordnende und lenkende Hand verbirgt. Die realistisch-teleologische Betrachtungsweise allein vermag unsere Wissenschaft zum Ziele zu führen und ist deshalb den größten Forschern aller Zeiten eigen gewesen, so daß es eines besondern Beweises, wie auch die Geistes- und Geschichtswissenschaften auf dem Principe der Religion ruhen, nicht bedarf.

Zweites Capitel.

Die negative Philosophie.

§. 44.

Charakter der negativen Philosophie.

Das in den Einzelwissenschaften schon hervortretende Bedürfniß nach der Erkenntniß des Absoluten kraft des eigenen Denkens strebt nach Befriedigung, eine solche Erkenntniß können aber die Einzelwissenschaften von ihrem begrenzten Gebiete aus nicht erlangen. Wenn sie auch ein reiches Material der Erkenntniß bieten, auch der Erkenntniß Gottes, so vermag doch der Geist dieses Gottes nicht von der Welt aus wahrhaft gewiß zu werden, wenn er ihn nicht schon als das absolute Lebensprincip voraussetzt; aber auch diese Voraussetzung fühlt er zunächst als etwas des freien Denkens Unwürdiges, der vorausgesetzte Gott bleibt ihm immerdar noch ein fremder, weil er nicht unmittelbar aus dem Selbstbewußtsein erwiesen oder mit diesem so unmittelbar verbunden ist, daß es wahrhaft in Gott leben und sein könnte. Die Offenbarung Gottes in Natur und Geschichte muß dem Menschen zunächst als etwas Aeußerliches erscheinen, als eine Voraussetzung, in die das Denken nicht unmittelbar eindringen kann, weil sie nicht aus dem menschlichen Denken selbst entstammt. Das Denken will aber Nichts voraussetzen als sich selbst und von diesem Ich aus in das Absolute dringen. So ist bei diesem voraussetzungslosen,

negativen Denken, welches als höchstes Ziel das Absolute hat, das religiöse Princip wirksam in der Form der Subjectivität; vorausgesetzt wird nicht der Gott der Offenbarung, uoch auch der Natur und Geschichte, sondern nur der Gott im Ich. Im unmittelbaren Selbstbewußtsein, in der Vernunft ruht im embryonischen Zustande das All, Gott und die Welt und so wird aus dem Denken heraus alles Sein entwickelt. Es ist freilich, wie schon oben gezeigt, dieser Apriorismus des reinen Denkens eine Selbsttäuschung. Das Denken würde nur dann ein reines, ganz und gar voraussetzungsloses sein, wenn es noch gar nicht in Beziehung getreten wäre zur Wirklichkeit, nun aber muß sogar dem rechten philosophischen Denken eine recht gründliche Kenntniß der Wirklichkeit vorangehen, vor Allem auch eine religiöse Erfahrung; darum gibt es eigentlich gar kein reines, voraussetzungsloses Denken. Wäre auch das Princip, von dem die Philosophie ausgeht, noch so einfach, wäre es auch das Sein, welches mit dem Nichts identisch ist, so ist doch in diesem Principe schon jene Voraussetzung mitgesetzt, die auch in der Entfaltung des Systems immer klarer zu Tage tritt. Soll aber nach Hegel die Philosophie das Zeitbewußtsein selbst sein, so ist gleichfalls dieses Bewußtsein ein aus verschiedenen Elementen zusammengesetztes.

Der Charakter der negativen Philosophie ist fast stets der Subjectivismus; denn das Denken geht hier rein vom Ich aus und eruirt aus diesem Ich das Sein. Es ist aber dem Ich eine doppelte Möglichkeit gegeben vom Ich aus zum Absoluten zu gelangen, entweder das Ich isolirt sich vom Absoluten und sucht von sich aus das Absolute zu gewinnen oder es identificirt sich bald mit dem Absoluten und setzt das eigene Denken und Sein mit dem absoluten Denken und Sein identisch. Die negative Philosophie kann daher nicht wohl zu einem andern Gottesbegriffe kommen als dem deistischen oder pantheistischen. Die Isolirung des Ich vom Absoluten findet besonders dann Statt, wenn dasselbe nur von einem besondern Vermögen des Geistes als dem Urvermögen ausgeht, sei dies nun der erkennende Verstand (Locke, Hume, Wolf, auch Kant) oder mehr das Gefühl, die Vernunft als Vermögen das Uebersinnliche zu vernehmen (Jacobi, Fries), oder auch das Gewis=

sen oder der Wille (Kant's praktische Philosophie). Bei der Identificirung des Ich mit dem Absoluten wird das Ich mehr in seiner Centralität und Universalität ergriffen. Bei Spinoza wird diese Identität eigentlich unmittelbar vorausgesetzt, bei Fichte ist das Ich als denkendes zugleich handelndes Ich, das das Sein erst Setzende; dieses Ich ist nicht das particulare, sondern das allgemeine Ich, die allgemeine Vernünftigkeit, es wird demnach als das absolute Ich vorausgesetzt. Bei Schelling wird dieses Ich die Vernunft, welche eine Erkenntniß der Dinge ist, wie sie an sich d. h. wie sie in der Vernunft sind; die Vernunft ist selbst das Absolute und deshalb schlechthin Eine, sich selbst Gleiche, die totale Indifferenz des Subjectiven und Objectiven. Bei Hegel ist die Vernunft das absolute Denken, begriffsmäßiges Denken des Absoluten, bei Schelling intellectuelle Anschauung. Es wird aus diesen Andeutungen ersichtlich, wie von der subjectiven Bestimmtheit des Denkens als dem Ausgangspunkte aller Philosophie die Gestalt dieser Philosophie, insbesondere auch der Gottesbegriff selbst abhängig ist; es hängt ganz und gar davon ab, welcher Natur dieses subjective Princip ist, von dem ausgegangen wird, insbesondere in welcher Verbindung es steht mit dem religiösen Geiste, wie weit diesem gestattet ist im Denken mitzuwirken. Daß auch die philosophische Methode von diesem subjectiven Principe abhängig sei, hat Hegel, Encyclopädie S. 37 ff. treffend nachgewiesen.

§. 45.

System der negativen Philosophie.

Wollen wir nun in einem Umrisse die Elemente der negativen Philosophie darlegen, wie sie sich vom Standpunkte der Religion aus gestalten würden, so werden wir zwar nicht mit dem religiösen Geiste selbst beginnen, aber ihn doch zur thatsächlichen Voraussetzung alles Philosophirens machen müssen; wir haben dazu um so mehr Recht, da nachzuweisen ist, daß alle philosophischen Systeme dieselbe Voraussetzung stillschweigend zu Grunde legen.

Mit Recht hat fast die ganze neuere Philosophie mit der Erkenntnißtheorie begonnen; denn ist die Philosophie die Er-

kenntniß des Absoluten, so muß zuerst die Möglichkeit und Wahrheit dieser Erkenntniß in Erwägung gezogen werden. Da jedoch diese Erkenntnißtheorie nur die Voraussetzung des philosophischen Systems ist, so stellen wir sie unter den Begriff der Einleitung in die Philosophie oder der philosophischen Propädeutik. Indem ich philosophire, bin ich erkennend thätig, fasse ich mich in mir selbst zusammen und stelle mich dem, was Nicht-Ich ist, gegenüber. Da ich aber das Sein nicht erkennen kann, wenn ich es nicht als existent setze und es sich eben in seiner Existenz meiner Erkenntniß erweist, so habe ich die Natur meiner Erkenntniß selbst zu prüfen. Ich betrachte den Geist in seiner erkennenden Thätigkeit, wie er die verschiedenen Objecte zu erfassen und in das Innere des Seins, in das Absolute zu dringen sucht. Dieser Zug des erkennenden Geistes nach dem Absoluten führt mich auf die verborgenen Tiefen des Geisteslebens, auf jenen in mir wohnenden und waltenden Zug nach dem Ewigen; ich finde von diesem Zuge meinen erkennenden Geist selbst abhängig. So wird der religiöse Geist das Problem der philosophischen Betrachtung, zunächst als der lebendige Grund der Erkenntniß. Der religiöse Geist hat das Absolute zur Voraussetzung seiner Existenz; wollte man die Existenz des Absoluten leugnen, so müßte man auch den religiösen Geist in seinem Wesen und seiner innern Wahrheit zerstören. Der religiöse Geist ist daher die Grundvoraussetzung jeder Philosophie, die nicht eine Philosophie der Sinne bleiben will. Der reilgiöse Geist ist nun in seinem eigenthümlichen Wesen zu betrachten und in seinem Verhältniß zum Geistesleben; er ist darzustellen in seiner natürlichen Beschaffenheit und in seinem vollkommenen Zustande, dem er zustrebt. Der denkende Geist geht in die Geschichte des religiösen Processes ein, um auf diesem Wege vielleicht zur Erkenntniß des Absoluten zu gelangen, dasselbe muß aber dem religiösen Ideale, wie es im religiösen Geiste schlummert, entsprechen und diesem die volle Energie und Kraftentfaltung verleihen. Es ist daher als der erste Theil der Philosophie anzusehen

I. Die Theologie oder die Philosophie der Mythologie und Offenbarung. Wir haben hier die Phänomenologie

des religiösen Geistes, in der Mythologie die Sehnsucht des religiösen Geistes nach dem Absoluten, in der Offenbarung die Erfüllung dieser Sehnsucht; die Theologie ist aber nicht theogonischer Proceß, sondern nur der Entwicklungsproceß des religiösen Geistes. Das Christenthum ist als die innere Wahrheit des religiösen Geistes selbst zu erweisen und aus diesem Gottesbewußtsein der Gottesbegriff zu entwickeln. Das objective Gottesbewußtsein wird in dieser zweiten Hälfte der Theologie zum subjectiven, die objective Theologie in der Religion der Völker wird nun enthüllt nach ihrem Inhalte und ihrer Wahrheit. Gott als der absolute Geist ist das absolute Ich, das in freier That die Welt setzt; die Weltidee ist als die göttliche Weltlogik, die sich in der Welt realisirt, so zu entfalten, daß wir das Urbild der Welt als Weltidee und Weltzweck erkennen. Indem Gott diese Weltidee durch freie That in der Weltschöpfung zu realisiren strebt, so ist der zweite Theil der Philosophie gegeben; denn

II. Die Naturphilosophie hat die Realisirung der Weltidee durch die freie That Gottes darzustellen, indem sie hinaufsteigt von den niedern zu den höhern Kreisen der unbewußten Schöpfung. Wir würden mit Hegel die Naturphilosophie eintheilen in 1) die Mechanik, 2) die Physik, 3) die Organik. Die Natur ist zu betrachten als Gleichniß Gottes und als Vorbild des Geisteslebens. Die göttliche Macht erscheint hier in der Form der Naturkräfte, die göttliche Weisheit in der Form der Naturgesetze und die göttliche Herrlichkeit in der Form des Weltzweckes. Indem sich die Natur als der Prophet des Geisteslebens ankündigt, so leitet die Naturphilosophie selbst zur Geistesphilosophie über.

III. Die Geistesphilosophie. Die Geistesphilosophie hat den Menschen zunächst in seiner Continuität mit dem Naturleben und somit mit dem Weltganzen zu betrachten, sodann aber den Geist in seinem Wesen und seiner Energie als Abbild des Absoluten. Wir fassen diese Punkte zusammen unter den Begriff der Anthropologie. Es würde hier wiederum die Centralität und Absolutheit des religiösen Geistes zur Erkenntniß kommen und daher die Offenbarung des Geisteslebens in Wissenschaft, Kunst und sittlichem Leben im zweiten Theil der

Geistesphilosophie unter den religiösen Gesichtspunkt zu stellen sein als Philosophie der Wissenschaft, Philosophie der Kunst oder Aesthetik und Philosophie des sittlichen Lebens oder Ethik. Aber damit hat sich weder der Geist noch auch die Philosophie vollendet, sondern zurückschauend auf die Wege Gottes in der Natur und Geschichte und hinblickend auf die Vollendung aller Dinge sucht der denkende Geist aus der Vergangenheit Weisheit für die Zukunft zu schöpfen und weist als höchste, praktische Philosophie die Menschheit auf die Wege des Lebens. Wir bezeichnen diesen letzten Theil der Philosophie als Philosophie der Geschichte oder Teleologie.

Drittes Capitel.

Die positive Philosophie.

§. 46.

Charakter der positiven Philosophie.

Wiewohl wir in der negativen Philosophie das religiöse Princip in der Form der Subjectivität zu seiner vollen Bedeutung zu bringen versucht haben, so dürfen wir hier doch nicht voraussetzen, daß das philosophirende Subject auf diesem Wege zur Erkenntniß seiner Ohnmacht und Unfähigkeit, das Göttliche zu erforschen gelange, sowenig als das Andere, daß der religiöse Geist in diesem Entwicklungsprocesse wirklich erneuert und dadurch in den Stand gesetzt werde, seine volle und allseitige Energie zu gewinnen. Das philosophirende Subject kann hier immer nur soviel von der christlichen Wahrheit zu seinem Eigenthume machen, als es mit seinem Denken vereinbaren kann; es ist sogar möglich, daß es den christlichen Gottesbegriff gänzlich umgestaltet. Wollten wir auch in der negativen Philosophie das Denken schon in Abhängigkeit von der Offenbarung setzen, so würden wir damit die Freiheit des Denkens aufheben, ja, die negative Philosophie selbst unmöglich machen. Die Religion ist hier Object der Erkenntniß, wie die Natur und Geschichte, wir haben nur um des religiösen Princips willen die objective Religion als Gegenstand der Erkenntniß voran-

stellen müssen, um derselben ihr Recht werden zu lassen und konnten deshalb dieselbe nicht, wie es sonst geschieht, an das Ende der philosophischen Betrachtung stellen. Da nun weder der religiöse Geist in der negativen Philosophie zu seiner vollen Berechtigung kommt, noch auch die objective Religion die eigentliche Grundlage aller philosophischen Erkenntniß wird, so ist damit schon die Nothwendigkeit, neben diese negative Philosophie eine positive zu stellen, an den Tag getreten. Die negative Philosophie bleibt nur die Philosophie der religiösen Subjectivität und zwar der freien, sich aus sich selbst bestimmenden Subjectivität.

Bestimmen wir nun den Begriff der positiven Philosophie näher, so fällt uns dieselbe mit der wahren Theosophie zusammen. Die Theosophie identificiren wir aber nicht mit der Mystik; denn diese ist nur die Vorbereitung der Theosophie, da die Theosophie die Form des systematischen Denkens nicht verschmähen darf, wie die Mystik thut. Aus dem Bisherigen ist klar, daß sowohl der subjective, als auch der objective Standpunkt der Mystik und Theosophie ein anderer ist, als der der negativen Philosophie. Das mystische und theosophische Denken ist nicht bloß ein religiöses d. i. ein von dem religiösen Princip beherrschtes Denken, sondern ein Denken, welches im Gefühl des eigenen Unvermögens, Gott durch sich selbst zu erkennen, in den Grund des religiösen Lebens zurückkehrt; sich in unmittelbare Gemeinschaft mit dem offenbaren Gotte dadurch setzt, daß es sich mit dem innern Geistesleben durch Gottes That erneuern läßt und Gottes Wort und Werk zu seinem Inhalte macht, um in diesem Lichte das Wesen der Dinge zu erkennen. Das Denken geht nicht von sich aus zur Offenbarung hin, sondern von der Offenbarung aus, deren Centrum Christus es lebendig ergriffen, um von diesem festen Punkte aus Gott, die Welt, das Ich zu begreifen. Daß dieser Punkt ebenso fest sei als das cogito ergo sum, bedarf für die Einsichtigen keines Beweises. Das Recht der Existenz wird man dieser Theosophie nicht bestreiten können, aber sie ringt immer noch um diese Existenz, weil sie sich in ihren Vertretern zu allen Zeiten noch nicht als absolute und universale Wissenschaft erfaßt hat, sondern meist in der Sphäre der Theologie sich be-

wegt. Sie hat eine festere Position als die negative Philosophie und würde daher, während hier die Systeme immerdar wechseln, wenn sie das volle Bewußtsein ihrer Aufgabe gewänne, auf dem gegebenen Grunde rüstig weiter bauen und zu positiven Resultaten und wirklichen Fortschritten in der Wissenschaft führen müssen.

Wir betrachten schließlich die positive Philosophie nach ihren zwei Formen 1) als Mystik, 2) als Theosophie.

§. 47.

Die Mystik.

Die Eigenthümlichkeit der Mystik besteht zwar gerade darin, daß der religiöse Geist, sich zurückziehend auf das Gefühl als seine elementare Gestalt, eben durch dieses Gefühl in eine unmittelbare, innige Verbindung mit der Gottheit zu treten sucht, dabei aber eine Scheu hat, das göttliche Leben im Erkennen und sittlichen Thun, sofern dasselbe unmittelbar handelnd in die Welt eingreift, weiter zu realisiren; aber die Mystik bleibt doch nicht beim Gefühle stehen, sondern objectivirt sich diese Gefühlserregungen und innern Erfahrungen in der Anschauung. So unscheinbar, unentwickelt und unbestimmt auch oft diese mystischen Anschauungen zu sein pflegen, so bergen sie doch in sich fruchtbare Keime der Wahrheit; wie der Mystiker selbst in schlichter Hülle der Gottheit Herrlichkeit zu tragen sich bemüht, so ist hinter diesen mystischen Anschauungen oft ein gewaltiger Reichthum verborgen, eine solche Fülle von schöpferischen Ideen, daß die Weisheit dieser Welt es selbst nicht verschmäht hat, von dieser armen Magd des Herrn, die doch eine wahre Königstochter ist, ihr bestes Gut zu leihen, ja, man darf zu behaupten wagen, daß nicht allein die tiefere Erkenntniß der christlichen Wahrheit, sondern die bedeutsamsten Epochen in der Geschichte der Kirche ein Werk dieser vielgeschmähten Mystik waren. In der Mystik ist nicht nur der Anfang der christlichen Theosophie, sondern auch der christlichen Philosophie verborgen. Die Mystik geht durch alle Zeiten und Völker hindurch; still und ruhig, ohne Prunk und Geräusch wandelt sie auf ihren einsamen Bahnen im Dunkel

dieser Welt, umleuchtet von dem himmlischen Lichte; sie hat den Heiden einen Rest der göttlichen Uroffenbarung erhalten und durch die Zeiten des Unglaubens und Abfalles von Gott und seinem Werke hat sie das göttliche Heilsevangelium, verschlossen in die stille Kammer eines gottergebenen Herzens, hindurchgerettet für bessere Tage. Aber in der Scheu vor einer klaren und deutlichen Erkenntniß liegt für den Mystiker immer die Gefahr, sich wirklich in das Dunkel zu verirren, nicht bloß sich selbst und die Welt, sondern auch den persönlichen Gott zu verlieren und im religiösen Irrsinne zu enden. Das, was die Mystik von Wahrheit an das Licht fördert, macht sich die Philosophie und Theologie zu eigen; ihr Denken ist nur ein rhapsodisches, läßt sich daher auch weder nach Form, noch nach Inhalt bestimmen. Die Mystik ist die Prophetin der Theosophie, der Johannes in der Wüste, welcher der wahren Weisheit, der universalen und absoluten Erkenntniß den Weg bereitet.

§. 48.

Die Theosophie.

Die drei Hauptobjecte, die sich dem erkennenden Geiste darbieten, sind Gott, Welt und Ich; die Theosophie, die nicht das Ich, sondern den offenbaren Gott zum Ausgangspunkte nimmt, wird sich daher ebenso wie für uns die negative Philosophie in drei Theile abgrenzen lassen: 1) die Theologie, 2) die Naturphilosophie, 3) die Geistesphilosophie.

1. Die Theologie. Ob sich die Theologie unmittelbar in die Philosophie der Mythologie und Offenbarung eintheilen läßt, hängt von der Auffassung des Verhältnisses des Christenthums als der absoluten Religion zum Heidenthume ab; nähmen wir nicht Anstand, mit Schelling das Heidenthum als das nur verhüllte Christenthum, als wirkliche Offenbarung des Logos zu betrachten, so würden wir in der Theologie mit ihm denselben Gang nehmen können, müßten aber immerhin darauf bestehen, daß der Gottesbegriff nicht ein gesuchter, wenn auch der Offenbarung entlehnter, sondern der in der Offenbarung selbst gegebene sei. Wir würden aber vorziehen, vom Christenthume als der Grundoffenbarungsthatsache auszugehen

und von Christo als dem offenbaren Gotte aus an der Hand der heil. Schrift in die Tiefen der Gottheit einzudringen, den trinitarischen Gottesbegriff, wie er sich in Uebereinstimmung mit dem Worte Gottes dem tieferen Denken darstellt, zu entwickeln, von hier aus die Weltschöpfung, den Fall, die Erlösung und im Verlaufe dieser wissenschaftlichen Darstellung, die das Material, welches die Natur und Geschichte bietet, nicht verschmähen, sondern in vollem Ernste gebrauchen muß, das Heidenthum und seine Geschichte zu begreifen suchen. Der Anfang wie das Ende der Theologie ist Christus, in welchem in Wahrheit alle Schätze der Weisheit und Erkenntniß verborgen sind; in ihm ist das Welträthsel, das Geheimniß der Natur und Geschichte gelöst. Hat die Theologie schon in den Grund der Weltschöpfung eingeführt, so zeigt nun

2. die Naturphilosophie die Realisirung dieser Weltschöpfung und führt durch die Reiche der Natur als des Spiegels der Gottheit hindurch. Die Naturphilosophie, auf dem Grunde des christlichen Gottesbegriffes ruhend, wird noch besser als die negative Philosophie von dem Angesichte der Natur den Schleier, der Gott verhüllt, zu heben vermögen. Die Theosophie Jakob Böhme's, Fr. von Baader's u. A. gibt für die Naturphilosophie tiefsinnige Anschauungen, die aber durchaus in das Licht der exacten Wissenschaft zu stellen sind; denn auch die Theosophie hat kein Recht, von unerwiesenen, wenn auch noch so tiefsinnigen Gedanken aus die Natur zu deuten. Eine Eintheilung der Naturphilosophie zu geben ist zwecklos, da die Theosophie hier erst neue Wege zu entdecken hat.

3. Die Geistesphilosophie. Die Geistesphilosophie wird denselben Gang nehmen können, wie er oben angedeutet, und sich daher eintheilen lassen in 1) die Anthropologie, 2) in die Wissenschaft der Offenbarung des menschlichen Geistes als einer religiös bestimmten, 3) in die Philosophie der Geschichte oder Teleologie. Anfang und Ende ist hier ebenfalls Christus als der Erlöser und König des Reiches Gottes, in welchen hinein sich Wissenschaft, Kunst, Leben und zuletzt die Geschichte und Welt zu gestalten hat. Mit diesen Andeutungen soll nur der Weg gezeigt sein, wie eine absolute und universale christliche Wissenschaft sich aufzubauen hätte, eine Wissenschaft, die erst

noch zu schaffen ist, deren Grundzüge wir am besten ausgeprägt finden in dem großen ethischen Werke Rothe's.

Schlußcapitel.

§. 49.

Rückblick und Schluß.

Wie das leibliche Leben des Menschen mit allen seinen Organen und Kräften in dem Naturgrunde ruht und aus ihm die Mittel der Existenz und des Wachsthums schöpft, so daß jeder Herzschlag und jeder Odemzug von diesem innern Zusammenhange des leiblichen Lebens mit der Natur abhängig ist und dieses Leben still steht, sobald jenes Band sich löst, so hat das geistige Wesen des Menschen in Gott den Grund und Quell alles Lebens; denn außer Gott giebt es für den Geist kein wahres Leben und inneres Wachsthum. Dieses innere Band, welches den Menschen mit Gott verknüpft und zu ihm hinzieht, ist die Religion. Wie die Planeten um die Sonne muß der menschliche Geist seiner Natur nach um dieses ewige Centrum des Lebens sich bewegen und kann nur aus ihm himmlische Kräfte schöpfen; es vollzieht sich dieser Lebensproceß auch unbewußt, wie der Athmungsproceß und der Herzschlag, aber der Mensch soll sich zu dem Bewußtsein erheben, daß er in Gott lebt und nur in Gott das Leben hat, er soll nicht durch einen Act der Nothwendigkeit, sondern in freier Liebe diesem Gotte sich hingeben und weihen mit allen Kräften der Seele, mit allen Organen des Lebens.

In den vorliegenden Untersuchungen haben wir gezeigt, wie der denkende Geist aus dem Grunde des religiösen Lebens sich entfaltet und Gottes gewiß zu werden sucht, wie er in diesem Entwicklungsprocesse zunächst auch abhängig bleibt von der objectiven Religion, wie er sich aber von dieser mehr und mehr frei zu machen sucht und sich auf sich selbst stellt, wie er jedoch trotzdem auch jetzt noch aus der subjectiven Religiosität seine Kraft schöpft und von der objectiven Religion nie vollkommen frei wird, ja, wie sich die Macht der Religion in allen Formen der Erkenntniß kund thut, so daß sich dieselbe als das

centrale, absolute und universale Princip auch für die Erkenntniß erweist. Mag sich der denkende Geist auf die scheinbar höchsten Höhen der Erkenntniß erhoben haben, mag er mit seinen Gedanken Himmel und Erde, das Große wie das Kleinste in der Schöpfung zu umspannen und zu durchdringen glauben, so bleibt dieses Wissen doch allezeit Stückwerk, so steht er doch Gott, der Welt, sich selbst, der Ewigkeit als einem für das Denken unlösbaren Räthsel gegenüber und findet für sich keine Lösung, keine Gewißheit, in der das Herz sich beruhigen könnte. Ueber die Brücke, welche die Zeit mit der Ewigkeit, das Endliche mit dem Unendlichen, die Welt und den Menschen mit Gott verbindet, führt keine menschliche Wissenschaft hinweg, sondern nur der Glaube, die Religion in ihrer Unmittelbarkeit. Deshalb muß auch der denkende Geist von all seinen Kämpfen und seinen Siegen, von seinen großen Eroberungszügen, die vielleicht die fernsten Gebiete des Weltalls berührt, von all seinen Hoffnungen und Zweifeln, um Gottes unmittelbar inne und selig gewiß zu werden, in seinen Lebensgrund d. i. in die Religion, zum Glauben zurückkehren, theils um sich neu zu verjüngen und neue Kraft zum Kampfe zu gewinnen, theils um endlich in allem Streite, in allem Suchen nach der Wahrheit die Seele in der Wahrheit selbst ruhen zu lassen. So ist wie Gott der Anfang und das Ende aller Dinge auch die Religion der Ausgang und das letzte Ziel alles menschlichen Lebens und Strebens, auch des menschlichen Erkennens; denn wie der Glaube harrt auch die Wissenschaft in dieser Welt des Schauens, das erst die Ewigkeit gewähren soll, aber doch genießt die gläubige Seele hier schon das ewige Leben, was keine Wissenschaft der Welt zu leisten und zu bieten vermag. Die Wissenschaft klopft an die Pforten der Ewigkeit, aber nur dem Glauben, der Religion thun sie sich auf.

„Unser Wissen ist Stückwerk, und unser Weissagen ist Stückwerk. Wenn aber kommen wird das Vollkommene, so wird das Stückwerk aufhören. Wir sehen jetzt durch einen Spiegel in einem dunkeln Wort; dann aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich es stückweise, dann aber werde ich es erkennen, gleichwie ich erkannt bin." 1. Cor. 13, 9 ff.



